



الأمّنة كتّابة

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر

السنة السابعة عشرة

ذو القعدة ١٤١٨ هـ

العدد: ٦٢

الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي

د. عبد المجيد السوسوه الشرفي



الأمّ كتاب

سلسلة دورية تصدر كل شهرين عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر

ص . ب : ٨٩٣ . الدوحة . قطر

من شروط النشر في السلسلة

- أن يهتم البحث بمعالجة قضايا الحياة المعاصرة، ومشكلاتها، ويسهم بالتحصين الثقافي والتغيير الحضاري، وترشيد الصحوّة، في ضوء القيم الإسلامية .
 - أن يتسم بالأصالة، والإحاطة والموضوعية، والمنهجية .
 - أن يشكل إضافة جديدة، وألا يكون سبق نشره .
 - أن يُوثّق علمياً، بذكر المصادر، والمراجع، التي اعتمدها الباحث مع ذكر رقم الآيات القرآنية، وأسماء السور، وتخرّيج الأحاديث .
 - أن يبتعد عن إثارة مواطن الخلاف المذهبي، والسياسي، ويؤكد على عوامل الوحدة والاتفاق .
 - أن يكون البحث بخط واضح، ويفضل أن يكون مكتوباً على الآلة الكاتبة ، وألا يزيد عن مائة صفحة (حجم فولسكاب) تقريباً .
 - يفضل إرسال صورة عن البحث، لأن المشروعات التي ترسل لا تعاد، ولا تسترد، سواء اعتمدت أم لم تعتمد . .
 - تُرسل السيرة الذاتية لصاحب البحث.
- تقدم مكافأة مالية مناسبة

صدر منه :

- مشكلات في طريق الحياة الإسلامية
- « طبعة ثالثة » - الشيخ محمد الغزالي
- الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف
- « طبعة ثالثة » - الدكتور يوسف القرضاوي
- العسكرية العربية الإسلامية
- « طبعة ثالثة » - اللواء الركن محمود شيت خطاب
- حول إعادة تشكيل العقل المسلم
- « طبعة ثالثة » - الدكتور عماد الدين خليل
- الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري
- « طبعة ثالثة » - الدكتور محمود حمدي زقزوق
- المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري
- « طبعة ثالثة » - الدكتور محسن عبد الحميد
- الحرمان والتخلف في ديار المسلمين
- « طبعة ثالثة + طبعة إنجليزية » الدكتور نبيل صبحي الطويل
- نظرات في مسيرة العمل الإسلامي
- « طبعة ثانية » - الأستاذ عمر عبيد حسنة
- أدب الاختلاف في الإسلام
- « طبعة ثانية » - الدكتور طه جابر فباض العلواني
- التـراث والمعاصرة
- « طبعة ثانية » - الدكتور أكـرم ضياء العمري

- **مشكلات الشباب : الحلول المطروحة والحل الإسلامي**
« طبعة ثانية » - الدكتور عباس محجوب
- **المسلمون في السنغال - معالم الحاضر وآفاق المستقبل**
« طبعة أولى » - الأستاذ عبد القادر محمد سيلا
- **البنوك الإسلامية**
« طبعة أولى » - الدكتور جمال الدين عطية
- **مدخل إلى الأدب الإسلامي**
« طبعة أولى » - الدكتور نجيب الكيلاني
- **المخدرات من القلق إلى الاستبعاد**
« طبعة أولى » - الدكتور محمد محمود الهواري
- **الفكر المنهجي عند المحدثين**
« طبعة أولى » - الدكتور همام عبد الرحيم سعيد
- **فقه الدعوة ملامح وآفاق في حوار**
الجزء الأول والثاني « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الأستاذ عمر عبيد حمزة
- **قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر**
« طبعة أولى » - الدكتور زغلول راغب النجار
- **دراسة في البناء الحضاري**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور محمود محمد سفر
- **في فقه التعدين فهماً وتنزيلاً**
الجزء الأول والثاني « الطبعة الأولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عبد المجيد النجار
- **في الاقتصاد الإسلامي (المرتكزات - التوزيع - الاستثمار - النظام المالي)**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور رفعت السيد العوضي
- **النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية - دراسة مقارنة**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور محمد أحمد مفتي والدكتور سامي صالح الوكيل

- **أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد محمد كنعان
- **المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عبد العظيم محمود الديب
- **مقالات في الدعوة والإعلام الإسلامي**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - نخبة من المفكرين والكتاب
- **مقومات الشخصية المسلمة أو الإنسان الصالح**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور ماجد عرسان الكيلاني
- **إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور ماجد عرسان الكيلاني
- **الصحوة الإسلامية في الأندلس**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور علي المنتصر الكتاني
- **اليهود والتحالف مع الأقوياء**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور نعمان عبد الرزاق السامرائي
- **الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الأستاذ منصور زويد المطيري
- **النظم التعليمية عند المحدثين**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الأستاذ المكي أقلابنة
- **العقل العربي وإعادة التشكيل**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور عبد الرحمن الطبريري
- **إنفاق العفو في الإسلام بين النظرية والتطبيق**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور يوسف إبراهيم يوسف
- **أسباب ورود الحديث**
« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور محمد رافت سعيد

● في الغزو الفكري

طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر - الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح

● قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي

الجزء الأول والثاني + طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر - الدكتور أكرم ضياء العمري

● فقه تغيير المنكر

طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر - الدكتور محمد توفيق محمد سعد

● في شرف العربية

طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر ، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور إبراهيم السامرائي

● المنهج النبوي والتغيير الحضاري

طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ برغوث عبد العزيز بن مبارك

● الإسلام وصراع الحضارات

طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد القديدي

● رؤية إسلامية في قضايا معاصرة

طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عماد الدين خليل

● المستقبل للإسلام

طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد علي الإمام

● التوحيد والوساطة في التربية الدعوية

الجزء الأول والثاني + طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ فريد الأنصاري

● الإسلام وهموم الناس

طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ أحمد عبادي

● التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون

طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عبد الحليم عويس

● عمرو بن العاص .. القائد المسلم .. والسفير الأمين

الجزء الأول والثاني + طبعة أولى + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - اللواء الركن محمود شيت خطاب

- **وثيقة مؤتمر السكان والتنمية .. رؤية شرعية**
 « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور الحسيني سليمان جاد
- **في السيرة النبوية .. قراءة لجوانب الحذر والحماية**
 « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور إبراهيم علي محمد أحمد
- **أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية**
 « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد بن عبد العزيز الحليبي
- **من مرتكزات الخطاب الدعوي في التبليغ والتطبيق**
 « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ عبد الله الزبير عبد الرحمن
- **عبد الحميد بن باديس رحمه الله وجهوده التربوية**
 « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ مصطفى محمد حميدانو
- **تخطيط وعمارة المدن الإسلامية**
 « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ خالد محمد مصطفى عزب
- **نحو مشروع مجلة رائدة للأطفال**
 « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور مالك إبراهيم الأحمد
- **المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب**
 « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور سالم أحمد محل
- **من فقه الأقليات المسلمة**
 « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ خالد عبد القادر

قال تعالى :

﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ
وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ
الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾

(النساء: ٨٣)

تقديم بقلم : عمر عبيد حسنه

الحمد لله الذي اصطفى الامة المسلمة لوراثه الكتاب، فقال تعالى :
﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ،
وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِنِ اللَّهُ﴾ (فاطر: ٣٢).

وتعهد لها سبحانه وتعالى بحفظ هذا الوحي وامتداده، فقال تعالى :
﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، بينما أوكل
حفظ الكتب السماوية السابقة إلى أهلها، فقال : ﴿يَمَا أَسْتَحْفِظُوا
مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ (المائدة: ٤٤)، فكان الحفظ
من الضياع والتحريف وانضباط منهج النقل واستمرار النص الإلهي
سليماً، من لوازم الخلود، وصحة التكليف، ولزوم الخاتمية، وتوقف النبوة،
واكتمال الدين وإتمام النعمة، يقول تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ
وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

والصلاة والسلام على خاتم النبيين، صاحب المعجزة الخالدة التي
تحققت في واقع الناس، من خلال عزمات البشر، وفق مقتضيات السنن
الجارية في الحياة والاحياء، بعيداً عن التواكل وانتظار السنن الخارقة التي
تورث الإنسان العجز والعطالة والإلغاء، لأن إجراءها منوط بالله الذي له
الخلق والامر، ولأنها -من بعض الوجوه- دليل على اطراد السنن الجارية

في حق الإنسان وتكليفه، وأنه لا يخرقها إلا الذي خلقها، وبذلك تتحقق المعيارية، وتصوب عملية التكليف، وتؤكد عدالة المساواة، وتنتهي الثنائية وانشطار الشخصية الإنسانية بين هدايات الوحي ومدرجات العقل، وينتهي الفصام بين العلم والدين، والدنيا والآخرة، فيصبح الدين علماً والعلم ديناً، ويستمر الوحي دليل هداية، ومعيار تصويب، ويستمر العقل أداة نظر وتفكير وسبيل ارتقاء وتجديد.

وبعد :

فهذا كتاب الأمة الثاني والستون : (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي) للدكتور عبد المجيد محمد السوسوه الشرفي، في سلسلة « كتاب الأمة »، التي يصدرها مركز البحوث والدراسات بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، مساهمة في إعادة بناء المسلم المعاصر، وإحياء وعيه برسالته الإنسانية، واستشعار وظيفته في الدعوة إلى الله على بصيرة، وتحقيقه بمعرفة الوحي في الكتاب والسنة، وتبصره بالسنن الإلهية والقوانين النازمة لحركة الحياة والاحياء، التي تتمثل في أقدار الله، وسننه المطردة التي لا تتبدل ولا تتحول، ليحسن التعامل معها، ويمتلك القدرة على تسخيرها، ومغالبة قدر بقدر أحب إلى الله، في محاولة لشحن الفاعلية واسترداد الوعي، وتصويب المفاهيم وتصحيح المعايير، والمساهمة بتجديد أمر الدين، ونفي نوابت السوء عنه، والعودة بالاجتهاد والتدين إلى التلقي عن النبأين الأولى المعصومة في الكتاب والسنة، ونزع القدسية عن أقوال البشر واجتهاداتهم وادعاء العصمة لها، وامتلاك القدرة على التعامل مع

قيم الكتاب والسنة، والنظر إليها واستلهاهم عطائها وهدايتها من خلال استيعاب مشكلات الإنسان، والتعرف على المجتمع وقضياه، وإيجاد الحلول الشرعية التي تتلاءم مع الواقع في ضوء إمكاناته واستطاعته، وتقويم الواقع، وتصويب مسيرته، واكتشاف مواطن الخلل فيه، ووضع خطة للعودة به إلى الجادة وتقويمه بأمر الدين في ضوء السنن الجارية، والتحول من التفكير الارتجالي القائم على الانفعال وردود الافعال، إلى التفكير الاستراتيجي الذي يفقه النص، ويفهم الواقع ومعطيات العصر ويحيط بمعرفته، ويبصر الاسباب والسنن التي صنعته، ويتعرف بدقة على الإمكانيات والاستطاعات، ويحدد مدى التكليف الشرعي المطلوب والممكن في كل مرحلة، مدركاً للتداعيات والعواقب والمآلات، غير خاضع للإثارة والاستفزاز، مستجيباً لقول الرسول ﷺ: «ليس الشديد بالصرعة، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب» (متفق عليه عن أبي هريرة).

فالتحديات كثيرة، والاستفزازات مستمرة ودائمة، والمدافعة بين الحق والباطل سنة ماضية، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ (البقرة: ٢١٧)، ويقول: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ﴾ (الرعد: ١٧) .. وتجدد أمر الدين وعملية الإحياء والبعث الحضاري والتحصين الثقافي للإقلاع من جديد، تكليف ومسؤولية، وهذا التكليف إنما يكون سبيله الاعتصام بحبل الله المتين، وتدبر آياته فهو الذي يمنح اليقين، فيقص القصص، ويقدم التجربة، ويشرع السنة، ويبصر بالعاقبة، ويحمي من السقوط.

ولعل الموضوع الأساس التي تتمحور حوله قضية الاجتهاد على تعدد أسمائها ومسمياتها من مثل: التجديد، والتغيير، والإصلاح، والتطوير، والتنمية، والنهوض، إنما هي الإدراك الكامل لقضية الخاتمية والخلود والعالمية للرسالة الإسلامية، وما يترتب على ذلك من معطيات، ذلك أن من المسلّم به شرعاً وواقعاً، أن الرسول ﷺ هو خاتم النبيين، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الاحزاب: ٣٩) .. وقال الرسول ﷺ: «مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ إِلَّا مَوْضِعَ لَبْنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَايَاهُ، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ بِهِ وَيَعْجَبُونَ لَهُ وَيَقُولُونَ: هَلْ أُضِعَّتْ هَذِهِ اللَّبْنَةُ، قَالَ: فَأَنَا اللَّبْنَةُ، وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ» (رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة) .. وهذا يعني في جملة ما يعني: توقف النبوة وانتهاءها إلى الرسول ﷺ، كما يعني توقف التصويب والتقويم لفعل البشر عن طريق وحي السماء، وربط التصويب والتقويم لمسيرة البشر بقيم الكتاب والسنة، وحيه المحفوظ، أي أن التجدد والتجديد والعودة بالتدين إلى الجادة المستقيمة أصبح ذاتياً، ومنوطاً بالامة في كل عصر، متشلاً باهل الاستطاعة فيها، لأن الامة أصبحت تمتلك معيار التصويب في الكتاب والسنة، القادر على تقويم الواقع في كل وقت، وتحديد جوانب الخلل فيه، بل والهداية إلى كيفية التقويم والتجديد والعودة إلى الجادة المستقيمة.

وقد يكون من أبرز لوازم الخاتمية والزم نتائجها، صفة الخلود للرسالة الإسلامية، الذي يعني القدرة على العطاء والإنتاج للنماذج في المجالات المتعددة، والصلاحية لكل زمان ومكان .

وتحقيق هذا الخلود والتدليل عليه، لا يكون إلا بالاجتهاد والتجديد، الذي يعتبر أيضاً من مقتضياته ولوازمه، وبتعبير أدق : إن تحقيق الخلود في كل زمان ومكان هو النظر في تجريد النص من قيد الزمان والمكان والمناسبة، وتوليد -أو استنباط- أحكام في ضوئه، لتقويم الواقع المتجدد، ومعالجة مشكلاته وقضاياه في كل زمان ومكان، ورؤية المستقبل من خلال استشراف الماضي، وهذا هو الاجتهاد أو التجديد والتغيير والتطوير والإصلاح والتنمية، وما إلى ذلك من المصطلحات .

فاعتقاد الخاتمية والخلود يترتب عليه استمرار عملية الاجتهاد والتجديد والتصويب، وعدم الجمود والتوقف العقلي، ولذلك فمحاصرة الخلود أو القضاء عليه إنما جاء بحسن نية وحرص وتخوف عند بعضهم، لكنه بمكر وخبث وسوء نية عند بعضهم الآخر، وذلك في محاولة لإخراج الإسلام من الحياة، وفصله عن واقع البشر، وبذلك تصبح دعوى الخلود المرفوعة كشعار والمفقودة في الواقع ماثراً للتندر . . فخلود النص -كما هو مؤكد- لا يعني خلود فهم النص، وعصمة الدين لا تعني عصمة التدين، وثبات النص لا يعني جمود الفهم، وإنما يعني خلود المعيار والمقياس الذي تُقاس به حالة المجتمع لمزيد من التقويم والتقدم، ويعاير به الواقع لاكتشاف جوانب الخلل والتخلف لمعالجته ومفارقته .

ومن رحمة الله سبحانه وتكرمه للإنسان، أنه أذن بالاجتهاد وبالتجديد المستمر في فهم النص الخالد المعصوم، وحض عليه، تيسيراً على الناس، وتمييزاً من الخلط والالتباس بين ثبات النص وجمود الفهم.. فحين يتوقف الاجتهاد ويغيب التجديد، يسيطر الجمود وتشل الحركة وتنطفئ الفاعلية وتضييق المنافذ وتتعطل المصالح المتجددة، لعدم وجود فقه جديد، ويكون ذلك مسوغاً للتفلسف من شرائع الدين وسبباً لوصمه بالجمود والرجعية، والماضوية والتاريخية، وانعدام صلاحه للزمن الحاضر، ذلك أن فهم النص يجمد بالعجز والغباء، وينحرف بالتأويل الفاسد، ويغلو بالانتحال الباطل.

لقد جعل الإسلام التجديد في فهم النص بديلاً لإلغاء النص ونسخه وتغييره، وهذا المقصد لا يتحقق في حالة الجمود والتقليد، لأنه لو فتح هذا الباب - كما يرى شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض نقده للجمود والتقليد والمحاكاة - لوجب أن يعرض عن أمر الله ورسوله، ويبقى كل إمام في أتباعه بمنزلة النبي ﷺ في أمته، وهذا تبديل للدين يشبه ما عاب الله به النصارى في قوله: ﴿أَتَمَكِّدُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٣١).

ذلك أن توقف الاجتهاد وتجديد الفهم للنص بحسب متغيرات الواقع، والاكتفاء بالاجتهادات البشرية السابقة، التي جاءت وليدة لعصر غير عصرنا، بمشكلاته وقضاياه، هو نقل للقدسية والعصمة من الوحي إلى العقل، ومن النص الإلهي إلى الفهم البشري لعصر معين، ومن

نصوص الدين إلى أقدار التدين.. ويخشى أن يقود هذا إلى لون من الشرك والتاليه، وظهور الارياب بشكل معلن أو خفي، ومن ثمَّ التعطيل لخلود النص والمحاصرة لعطائه وامتداده، لذلك علل الشاطبي رحمه الله استمرار الاجتهاد والتجدد والتجديد، بما يعضده الشرع، ويشهد له فعل خير القرون، ويعززه التاريخ، ويؤكداه الواقع الراهن بقوله: «... فلان الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الادلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوفاً على حكمها، ولا يوجد للاولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فيما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يُطاق، فإذا لهد من الاجتهاد في كل زمان، لان الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان» (الموافقات للشاطبي، كتاب الاجتهاد، ٤ / ١٠٤، تحقيق الشيخ عبد الله دراز).

فمشكلة العجز والجمود والتوقف، ليست في قيم الدين ومقاصده، فخلود نصوصه يمنح تعاليمه وشرائعه الحصوبة والمرونة لمعالجة قضايا الناس ومتطلبات العصور، وإنما المشكلة في الذهن العاجز عن التدبر والاجتهاد المتجدد في فهم النص والتعامل معه، والاجتهاد في تنزيله على الواقع في ضوء قضايا ومشكلات العصر.. كما أن المشكلة ليست في العجز فقط،

وإنما في حاجز الخوف من الإقدام على الاجتهاد الذي يعني تجريد النص من ظرفه وتعديته، وتوليد الأحكام الشرعية في واقع الناس .

هذا الخوف الذي تولد باسم التقوى و قدسية النص، هو الذي كرس العجز، وعطل العطاء والامتداد، وما تنزل النص أصلاً إلا ليتعامل مع طبائع الناس، في جميع حالاتهم وأحوال تدينهم، زيادة ونقصاً، وصعوداً وهبوطاً، ويقوم واقعهم ويعالج قضاياهم . والصحابي الجليل عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه، كان أحد أولئك الذين حاولوا إزالة حاجز الخوف من الإقدام على الاجتهاد وتبديده، فقال : « قد أتى علينا زمانٌ وما نُسألُ، وما نحنُ هناك، وإنَّ اللهَ قدَّرَ ما نَرونُ، فإذا سُئِلَتم عن شيءٍ فانظروا في كتاب الله، فإن لم تجدوه في كتاب الله، ففي سُنَّة رسول الله، فإن لم تجدوه في سُنَّة رسول الله، فما أجمع عليه المسلمون، فإن لم يكن فيما أجمع عليه المسلمون، فاجتهد رأيك، ولا تقل : إنِّي أخافُ وأخشى، فإنَّ الحلالَ بَيِّنٌ والحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيِّنَ ذلك أمورٌ مُشْتَبِهَةٌ، فَدَعْ ما يَرِيكَ إلى ما لا يَرِيكَ » (رواه الدارمي في سننه، في المقدمة).

هذا هو المفهوم الرئيس الذي يضمن خلود الإسلام، ذلك أن هذا المفهوم يعني بشكل واضح لا لبس فيه، أن يأخذ المسلمون في كل عصر نصيبهم من فهم الإسلام، لذلك فالاجتهاد والتجديد ليس تحريفاً للدين ولا انتحالاً ومروقاً منه، وإنما ولاء لقيمه، وتعميق وإثراء لفهم عقيدته، وامتداد بشرعه، وتعبيد للواقع بمعاييره، وصبغ مسالك الناس بصبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة .

لذلك كان من الطبيعي والشرعي والمشروع، أن رَفَعَ الإسلام الحرج والعسر، وأزال حاجز الخوف من أمام العقل المسلم، ودفعه للنمو والنظر والتدبر والملاحظة والمقايسة والاكتشاف، حتى إننا لنقول: بأنه لو لم يكن في هذا الدين إلا صفة الخلود التي تدفع المؤمن به إلى فقه النص والإحاطة بفهم الواقع، الموصل إلى الاجتهاد في تنزيل النص على الوقائع المتجددة، واعتبار الاجتهاد والتجديد مصدراً للأحكام، لارتكازه إلى نصوص الكتاب والسنة، لكفى العقل المسلم تطوراً ونموً وارتقاءً.

لقد حض الإسلام على الاجتهاد والتجدد والتجديد والتقويم والمراجعة، وعلى الأخص كلما طال الأمد، وكاد الركود والتقليد الجماعي، والاستنقاع الذي يورثه التقليد وإلف العادات، أن يسيطر على المجتمع، لحماية الأمة ومتابعة النهوض، فقال الرسول ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعُثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا» (رواه أبو داود عن أبي هريرة).

وفي اعتقادي أن هذا الحديث لا يجوز أن يقتصر فهمه - كما هو حال الذين يعيشون في غرفة الانتظار - على الإخبار بما سيكون فقط، وإنما له أبعاد أخرى متعددة، يأتي في مقدمتها وعلى رأسها بُعد تكليفي أيضاً، يتضمن حمل الأمانة واستشعار المسؤولية عن هذا الدين، وحراسة النصوص، والاجتهاد لاستمرار عطائها وتحقيق الانفعال بها في حياة الناس، ذلك أن من لوازم الخاتمية استمرار سلامة النص الإلهي في الكتاب والسنة، ليصح التكليف في حياة الناس من جانب، وامتلاك المقدرة على

تحقيق خلوده بالاجتهاد في تنزيل احكامه على واقع الناس، وإنتاج النماذج الإسلامية على الأصعدة المتعددة من جانب آخر.

فالحديث يطمئن ويؤكد ويكلف في الوقت نفسه بديمومة الاجتهاد وتجديد الدين في كل قرن، وبدهي أن التجديد لا يعني الإلغاء والتبديل لآيات القرآن، ولا تبديل نصوص السنة، وإنما يعني العودة إلى التلقي من ينباع الأولى والعودة إلى الجادة المستقيمة، ونفي ما يمكن أن يلحق بالتدين من علل وإصابات، ناشئة من طبيعة الإنسان وغفلته وجهله واتباعه للهوى، وإلفه للتقليد، ونسيانه وانحلال عزمه وضعف عزيمته، وتجمده على فهوم واجتهادات بشرية جاءت لمعالجة مشكلات عصر معين، ذلك أن من المسلم به أن صوابية الاجتهاد لعصر معين لا تعني بالضرورة صوابيته لكل عصر.

نعود إلى التأكيد أنه : ليس المراد بالاجتهاد والتجديد الإلغاء والتبديل وتجاوز النص، وإنما المراد هو الفهم الجديد القويم للنص، فهما يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضايا واقعه في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي .

ونستطيع القول : إن النزوع إلى الاجتهاد، وإعمال العقل في ضوء هدايات الوحي، الذي يعتبر سبيل تحقيق الخلود للرسالة الإسلامية، والامتداد بالإسلام في جوانب الحياة وشُعَب المعرفة جميعها، هو سمة المجتمع المسلم والفرد المسلم على سواء، وهو وإن كان في محصلته

النهائية يقع ضمن إطار فروض وتكاليف الكفاية، وعلى الاخص في القضايا الكبرى، إلا أنه مطلوب من كل إنسان بمقدار إمكاناته وكسبه الشرعي واستطاعته العقلية، ولا بد أن يكون لكل مسلم منه نصيب ما، وهو سبيل النمو والتنمية الفردية والاجتماعية، وقد أغرى الله سبحانه وتعالى به، وشجّع عليه سائر المؤمنين، ليبقى التفكير والتفاكر مرتكزاً للحياة الإسلامية، فقال الرسول ﷺ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتِهَدْ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتِهَدْ ثُمَّ أخطأَ فَلَهُ أَجْرٌ» (متفق عليه من حديث عمرو بن العاص)، وفي تقديري أن الحاكم هنا هو كل من نيظ به الحكم على شيء، أو النظر في أمر، أو الاجتهاد في قضية، فهذا الحديث يصدق على كل الافراد، الذي يملكون كسباً في القضية المطروحة، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.. ولعل ملمح الإغراء بالاجتهاد إنما يتحقق من وجهتين:

الوجهة الأولى: أن الله سبحانه وتعالى لم يقصد أن ينيظه باناس باعيانهم تكون لهم مراكز ومواقع اجتماعية، وبذلك تتشكل طبقة من رجال الدين أو حملة الكتاب المقدس، على غرار ما أصاب الامم السابقة، الذين يحتكرون فهمه وتفسيره، وإنما فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وجعله عاماً يلج به كل قادر عليه.

الوجهة الثانية: أن الله سبحانه وتعالى لم يشب على الخطأ في أي عمل من أعمال الإنسان -فيما أعلم- إلا في مجال الاجتهاد والتفكير وإعمال العقل، ذلك أنه من المعروف أن الله تجاوز للامة المسلمة عن الخطأ

والنسيان وما استُكرهت عليه، قال الرسول ﷺ : «إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه» (رواه ابن ماجه عن أبي ذر الغفاري)، وكان ذلك من أعظم نعم الله على عباده، ويُسرُّ شرعه وتيسير تكاليفه، لأن المحاسبة على الخطأ تتجاوز الاستطاعة، خاصة إذا بذل الجهد وتوفر إخلاص النية، وهنا قد يصح معنى الحديث، رغم ضعف إسناده : «نية المرء خيرٌ من عمله» (رواه البيهقي والطبراني، وقال الحافظ ابن حجر في الفتح : والحديث ضعيف، وهو في مسند الشهاب).

أما في مجال إعمال العقل وممارسة التفكير والاجتهاد، فإن الخطأ لا يقع ضمن دائرة التجاوز والعفو وإنما يرقى إلى مستوى آخر، مستوى الأجر والثواب، وفي ذلك ما فيه من كسر حاجز الخوف والدعوة إلى النزوع للتفكير، لأن الخطأ في العمليات الفكرية والعقلية هو أحد السبل للوصول إلى الصواب، فهو من طبيعة البشر ومقتضى حريتهم، وهو في الحقيقة طريق الوصول إلى الصواب.. أما التعطيل والإلغاء فهو إهدار لكرامة الإنسان، وتكبيل لعقله، ومحاصرة لإرادته واختياره.

ويَرِدُ هنا محذور قد يكون من المفيد التوقف عنده بمقدار ما يتسع له المجال، وهو أننا لو فتحنا باب الاجتهاد لكل إنسان مهما كان كسبه الشرعي وقدرته العقلية، فسيدخل من هذا الباب مَنْ يُحسن ذلك ومَنْ لا يحسنه، الأمر الذي يؤدي إلى الاستخفاف والعبث بالاحكام الشرعية.. والذي يبدو لي في هذه القضية -والله أعلم- أن هذا المحذور مقبول من جانب، وعليه بعض التحفظات من جانب آخر.

أما أنه مقبول، فلأن التخصص والاقتدار واستجماع المؤهلات المطلوبة، والإحاطة بعلم القضية المطروحة، هو الوضع الطبيعي لكل من يفكر في اقتحام هذا المجال، وغيره من المجالات الفكرية، حتى لا يُفتي الناس بلا علم، فيُضِلَّ ويُضِلَّ.. وأما بعض التحفظات والتخوفات التي تَرِدُ على الموضوع: من إقدام غير المؤهلين، وهذا أمر وارد على كل أمور الحياة الفكرية والعملية، ولا يمكن منعه، لكن في الغالب سوف يُحجم مَنْ لا أهلية له عن اقتحام هذا الموضوع الذي لا علم له فيه، ولا تصور له عنه، ولو حاول مباشرة الموضوع لَعَرَّضَ نفسه للون من الزرابة والسخرية والتجريح.

وفي تقديري أن ذلك المحذور أو الحالة الاستثنائية غير الطبيعية أو الخاصة، وهي واردة، لا يجوز أن تلغي عموم الدعوة إلى الاجتهاد بقوله عليه الصلاة والسلام: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ...»، خاصة وأن النهي القرآني عن القول بغير علم: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، إضافة إلى عصمة الأمة والوعي الإسلامي العام والثقافة الشرعية الإسلامية وموازين الضبط الاجتماعي، تشكل حواجز شرعية وواقعية أمام اقتحام العاجزين عن ولوج هذا الباب، وإذا حاولوا الولوج فسوف تسقط فتاواهم واجتهاداتهم.. وإن سقط بسببها بعض الضحايا، إلا أن ذلك لا يقارن بمخاطر توقف العقل المسلم عن الاجتهاد. وهذا التدافع في هذا المجال، من سنن الحياة أيضاً.. ولو سلمنا بذلك والغينا الاجتهاد بسبب

بعض الجهلة وأصحاب النوايا السيئة، لعطلنا الحياة الإسلامية، ودفعنا الناس إلى التفلت من شعائر الدين .

ونحن لا نستطيع عملياً أن نمنع أي إنسان من إبداء رأيه واجتهاده، لكن الأمة الواعية قادرة على إسقاط فتاوى الظلم والجهل والسلطان والهوى والانحراف، كما أنها قادرة على إسقاط ثقافة الظلم والجهل والعمالة . فكم من الفتاوى التي سقطت من حياة الأمة الفكرية والعملية، لأنها لم تقنع حتى صاحبها . . وكم من الفتاوى كانت سبباً في إنقاذ أمة وإيقاظ وعيها، ووسيلة حركتها، وكانت أحد عوامل نهوضها . . فالأمة بما تمتلك من الوعي العام، تشكل ضبطاً اجتماعياً يحاصر فتاوى السوء، لكن قد لا تلغيها، وسنن التدافع كفيلة بحماية الحق وإسقاط الباطل . . والذي نخشاه أن إغلاق باب الاجتهاد سداً للذريعة المتوهمه، وبحسن نية، قد أوقع في مفساد كثيرة وكبيرة، ليس أقلها الحكم على العقل المسلم بالعطالة الدائمة والعجز المستمر، ومحاصرة خلود الشريعة، وفتح الباب على مصراعيه لامتداد الآخر في كل مجالات الحياة وشُعب المعرفة .

ولعلنا نقول : إن إغلاق باب الاجتهاد لم يؤد إلى محاصرة الفاسدين والمفسدين والمستشرقين والمنحرفين وعملاء الثقافات الضالة، فما زالوا يسرحون ويمرحون ويملاون بمفسادهم وانحرافاتهم السوق الفكرية باسم التنوير والتحرير والعقلانية، وتحت شعار الألقاب الأكاديمية، وإنما فعل فعله فقط في الطيبين الصالحين الورعين الذين يتخوفون من الفتوى

والاجتهاد، مما أحدث فراغاً وأعطى فرصة للمتلاعبين والمتجربين على شرع الله للعبث بالاحكام الشرعية، وخاصة في المجالات السياسية والاقتصادية، حيث تستخدم نصوص الدين لتسويغ المسالك المنحرفة ومحاولة إضفاء الشرعية عليها في المجتمع المسلم، ممن أجازوا لانفسهم تسييس نصوص الدين، وحرّموا على غيرهم تدين السياسة وتقويمها بشرع الله.

إن باب الاجتهاد لم يغلق كما هو واقع الحال إلا على اصحاب الورع والتقوى، وكأننا بذلك حبسنا انفسنا، وكسرنا اسلحتنا بأيدينا، واتحنا التفكير والتنظير والرأي لغيرنا.. واعتقد أن أية ذريعة مهما بلغت، لا تصمد أمام حقيقة أن الله الذي أنزل الشريعة وجعلها خاتمة وخالدة، هو الاعلم بفساد العصور وتقلباتها ومعطياتها وأقدار التدين، وارتفاعها وهبوطها، فلا مجال لبشر كائناً من كان أن يُحاصر الخلود ويعطل العقل ويلغي التفكير، ويحجر على فضل الله، خاصة وأن المفاصد التي ترتبت على إيقاف الاجتهاد عملياً، أكبر بكثير من المفاصد التي توهّم سدها بإيقافه.

ويكفي أن نقول: بأن إغلاق باب الاجتهاد، وإلغاء عمليات التفكير، وتعطيل النظر في النصوص في ضوء الواقع، والاجتهاد في إيجاد الأوعية الشرعية لحركة الأمة، جعل «الآخر» يتقدم، شئنا أم أبينا، للملء الساحة القانونية والسياسية والاقتصادية والتربوية والإعلامية والثقافية، كما جعله ينمو ويمتد بشعب المعرفة على الأصعدة المتعددة

ما جعل مجرد اللحاق به يكاد يكون مستحيلاً، واستيعاب إنتاجه وتقويمه والحكم عليه في غاية الصعوبة، ذلك أن العقل المعطل المشلول هو عاجز أيضاً عن استيعاب إنتاج «الآخر» والحكم عليه وتقويمه، لأن هذا الاستيعاب هو في الحقيقة اجتهاد، ويلجأ اليوم من يحسنه ومن لا يحسنه، سواء أسمى ذلك اجتهاداً أم لم نسمه .

وقضية أخرى: ذلك أن إغلاق باب الاجتهاد هو في حقيقة الأمر خروج من الواقع والمجتمع، والحاضر والمستقبل معاً، والانزواء في بعض الزوايا والتكايا التي تعاني من غربة الزمان والمكان، وترك المجتمع «للآخر» يملأه بما يشاء.. وأخشى أن أقول: إن ذلك هو لون من الوقوع في فصل الدين عن الحياة أو فصل الحياة عن الدين، الذي نتكر له كشعار، ونمارسه كواقع.

ولعل قَصْرَ الاجتهاد والتقليد معاً على بعض أحكام العبادات -بالمعنى التقليدي- أو اقتصاره في مجمله على الفروض العينية، دون الفروض الكفائية -الفروض الاجتماعية- التي تُعنى بقضايا الأمة في كل مجالات حياتها، وقَصْرُ الاجتهاد على المجال الفقهي التشريعي في قضايا الحلال والحرام دون التقدم إلى التخصص والاجتهاد في شعب المعرفة ومجالات الحياة، ووضع نظريات وأفكار ونظم معرفية منطلقة من مرجعية شرعية، أدى إلى انزواء الإسلام عن المجتمع وما يتطلبه من رؤى وخطط وبرامج وأحكام، وتراجعه إلى دور العبادة، وهذا -كما لا يخفى- لون من علمنة التدوين الفعلية، سواء جاء ذلك بحسن نية أو بسوء طوية،

وسواء اعترفنا به أم لم نعترف، فهو واقع أصبح يحكمنا مهما حاولنا البرهنة على شمولية القيم الإسلامية، واغترفنا الأدلة من النصوص ومن حياة الصحابة، فواقعنا وعطاؤنا أكبر شاهد إدانة على ما ندعيه، ومن كان قوله يخالف فعله كأنما يوبخ نفسه .

وقد يكون بعض وجوه المشكلة هنا، أن باب الاجتهاد أو مجاله ضيقٌ كثيراً قبل أن يُغلق، فاقصر على توليد الاحكام الشرعية من بعض نصوص القرآن والسنة، بما اصطلح على تسميته بآيات الاحكام واحاديث الاحكام التي اختلف في كميتها وعددها، وفي كل الاحوال لم تتجاوز الخمسمائة آية، وكان بقية آيات القرآن الكريم التي شكّلت خير امة اخرجت للناس لا احكام فيها، وانها نزلت للتبرك بتلاوتها فقط . . ولعل هذا العدد أو هذا التوجه إنما جاء بسبب معيار الاختيار الذي وضع، ولأن المجتمع الإسلامي كان ممتداً بالإسلام في جميع شعب الحياة، وكان لا يلزمه إلا الاجتهاد التشريعي -بالمعنى الفقهي القانوني- دون الاجتهاد في سائر المجالات المعرفية والعملية الأخرى، حتى أصبح مدلول لفظ الفقه -إذا ما أطلق- ينصرف أول ما ينصرف إلى الفقه التشريعي، وأصبح ينظر من خلال هذا المدلول الاصطلاحي إلى كل قيم الإسلام وميراثه الثقافي، كما أصبح ذلك المعيار الذي يكاد يكون وحيداً لتدوين الأمة وتطبيق الشريعة، بعيداً عن شعب المعرفة ومجالات الحياة الأخرى .

لقد أدى هذا التضيق والانكماش في المجال الاجتهادي إلى أن يسير الاجتهاد والفتوى أو الفقه الإسلامي خلف المجتمع، وبعيداً عنه في معظم

الاحيان، ليحكم على تصرفاته بالحِلِّ والحُرمة، دون أن يمتلك القدرة على السير أمام تقدم المجتمع، ليضع الخطط والأوعية الشرعية لحركته، ويبتكر النظم المعرفية والمناهج التربوية لتنشئته .. أو بمعنى آخر، لم يتقدم الاجتهادُ المجتمعَ لبيان الحلال وفعله وإثارة الاقتداء به، وحمايته من فعل الحرام، بدل السير خلفه، وترك تلك المجالات الخطيرة والمهمة لعبث العابثين، الذين يحاولون جاهدين تغريب المجتمع والعمل على استلابه الحضاري.

وجانب آخر في هذه القضية لا يقل خطورة عما سبق، وهو الإقدام على ممارسة الاجتهاد الفكري والفقه لقيم الإسلام وميراثه الشقافي والسياسي، أو ما يسمى التفسير التاريخي لحركة مجتمعه، في ضوء النظريات والمعايير التي شاعت في مجتمعات أخرى، من قبَل أعداء الإسلام وصنائعهم في الداخل الإسلامي، ممن اتقنوا فن العمالة الثقافية، وهي الاخطر من العمالة السياسية على المدى البعيد، حيث بدأوا يخرجون على أبناء المسلمين في المدارس والمعاهد والنوادي والصحافة واجهزة الإعلام باجتهادات ونظريات، يحاولون الارتكاز فيها إلى القيم الإسلامية، ليوجدوا لانفسهم وأفكارهم المشروعية في أوساط المسلمين.

وهنا ومن خلال رد الفعل الطبيعي، كان لابد أن يتحرك أصحاب الغيرة على الإسلام وحماية نصوصه وتاريخه من العبث، ليجتهدوا في الرد والتفنيد لهذا العبث، وبذلك اقتصر الاجتهاد الفكري والفقه معاً على مجال الفكر الدفاعي، الذي حوصر واستنزف في جانب الحماية

والدفاع عن الإسلام، ولم يكن له عطاء في مجال التنمية والتطوير وسائر المجالات الأخرى، حيث لم يعد همنا إلا الرد على زيد وعمرو، ممن استنبتوا في المعاهد والجامعات العربية والأجنبية، هذا عدا عدد من المنابر الفكرية، والإعلامية الأخرى.

ولعل هذه الإصابة، وغيرها كثير، إنما لحقت بنا بسبب تضيق مجال الاجتهاد وقصره على المجال التشريعي، أو بسبب إغلاق باب الاجتهاد ابتداءً بذريعة الخوف من العبث والفساد.

إضافة إلى استصدار حكام الظلم والاستبداد السياسي فتاوى مفصلة على مقاسهم، لإعطاء تصرفاتهم المشروعية الاجتماعية والتغدير بالجمهور المسلم، الأمر الذي أدى أيضاً إلى انسحاب الكثير من العلماء العاملين من الساحة، حماية لدينهم وعرضهم، حتى لا يفتنوا في دينهم، وشاعت في الساحة الثقافية والفقهية النصوص التي تدعو إلى العزلة تجنباً للفتنة.

ولقد ساهم بصناعة هذا التخوف -في رأيي- أيضاً تلك الشروط التعجيزية، التي يمكن أن يصل أمر توفرها إلى درجة الاستحالة بالنسبة لاهلية الاجتهاد.. وعلى الرغم من أن إغلاق باب الاجتهاد هو اجتهاد، ووضع شروط لاهلية الاجتهاد هو اجتهاد أيضاً قابل للنظر والتعديل والمراجعة في ضوء الظروف والحاجات، فإن هذا الاجتهاد في إغلاق باب الاجتهاد صار أكثر قدسية من النصوص الداعية للاجتهاد والتجديد في الكتاب والسنة، ذلك أن النص ينظر فيه بفهم جديد قويم

في ضوء الظروف والمتغيرات، ويجتهد في محل تطبيقه وتنزيله ومدى الاستطاعات والإمكانية لذلك .

ولعل من المفارقات العجيبة حقاً أن تأخذ القضية صفة القدسية والعصمة، والتي لا يجوز أن تُمس، علماً بأن الأدوات المعرفية والتعليمية والتقنية والمعلوماتية التي تتطلب إعادة النظر في شروط أهلية الاجتهاد، قد وفرت للإنسان إمكانات هائلة في مجال توفير المراجع والمصادر واستدعاء المعلومة والحفظ المنضبط، مما جعل هذه الأمور متقدمة على الارتكاز على الحفظ والرواية، الذي اقتضاه منهج النقل والمشافهة، هذا بالإضافة إلى أنه أصبح من المستحيل على أي إنسان كائناً من كان في عصر تدفق المعلومات وتبهرها أن يحيط بشعبة واحدة فقط من شعب المعرفة، حيث لا يتسع لا علمه ولا عمره لذلك، ونحن ما نزال نحاول ونصر على التعامل مع كل المشكلات والمتغيرات بالشروط نفسها والوسائل نفسها .

إن أهل الخبرة والاختصاص في كل مجال يقدمون للإنسان المجتهد خلاصة معارفهم، فما عليه إلا أن يتمتع بأهلية النظر الشرعي، ويتعامل مع هذه المعطيات، للوصول إلى ما يظن أنه حكم الإسلام في القضية .

وعندي أنه بالإمكان التفكير في تقسيم الاجتهاد إلى اجتهاد فكري واجتهاد فقهي تشريعي .. وعلى الرغم من أن الاجتهاد بأشكاله هو فقهي بالمصطلح العام للفقه، وفكري أيضاً لأنه جاء ثمرة للتفكير وإعمال

النظر، فإن هذا التقسيم الفني فقط يمكن أن يساهم بتحريك قضية الاجتهاد ويخفف من عقدة الخوف التي تحتل نفوسنا وتشل حركتنا الذهنية .

فالاجتهاد الفقهي هو استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الكتاب والسنة، في ضوء مراتب الحكم الشرعي، بالكيفية المعروفة عند أهل الاختصاص، مع ضرورة إعادة النظر في الشروط التي وضعت لاهلية الاجتهاد، في ضوء ما توفر من تقنيات ومعلومات ووسائل حفظ واسترجاع .

أما الاجتهاد الفكري فهو الساحة التي تسع المسلمين جميعاً، وذلك بعد أن تتوفر لكل واحد منهم مرجعية شرعية أو ثقافة شرعية، ورؤية إسلامية شاملة للحياة بشعبها وميادينها المختلفة، تشكل قدراً مشتركاً لكل الاختصاصات المعرفية هي أشبه بضوابط منهجية للامتداد بالاجتهاد، والنظر لكل اختصاص في ضوء القيم الإسلامية، وإطلاق العقل المسلم من عقاله ليتعامل مع النص بحرية وطلاقة، حتى يصبح قادراً على إنتاج فلسفة إسلامية تربوية واقتصادية وسياسية وإعلامية وإدارية وتنموية... الخ، في جميع العلوم الإسلامية والإنسانية، ويصبح هذا الاجتهاد الفكري ساحة للتفاعل والتفاكر والحوار، يتم فيها التخطيء والتصويب والمراجعة، بدون عقد خوف، وعندها تصمد السنة وتهزم البدعة، ويتقدم العقل وتهزم الخرافة، ويُبادر بالعمل وتحاصر الفتن، وتتلور رؤى فكرية ميدانية ذات مرجعية إسلامية تخصب العقل

وتنميّه، وتمتد إلى مجالات التخصص جميعاً، وترتقي بالامة المسلمة وتمكنها من حمل رسالتها وإلحاق الرحمة بالناس.

ولنا في ذلك تجربة تاريخية غنية عندما تبلور الفكر الإسلامي في عصر تأسيسه وازدهاره، وجاء من ثمرات النظر العقلي في كتاب الوحي والوجود، فكانت المرة الاولى في تاريخ الحضارة الإنسانية أن تبلورت علوم الدنيا متدنية بالدين، ونشأت حول الوحي وعلومه مجالات معرفية وفكرية تمثلت فيها إبداعات الإنسان المسلم في مختلف العلوم النظرية والتطبيقية، محققة فريضة النظر والتفكير والتدبر، إثراءً لوجدان المسلم، وارتقاءً بعقله، وتحقيقاً لأسباب تمكينه وخلافته في عمران الكون، وفقاً لمقاصد الشريعة وضوابطها المنهجية.

والسبيل إلى ذلك اليوم، يتمثل في تأسيس وإنشاء أعمال مؤسسية في المجالات المتعددة، بإقامة مراكز البحوث والدراسات والاندية الفكرية والثقافية، ومراكز المعلومات، وتشكيل حلقات للبحث والحوار والتفكير والتشاور، ولا بد أن تتوفر هذه المراكز على بعض المشاركين المتخصصين بالقضايا الشرعية إلى جانب شعب المعرفة الأخرى، لأن اتخاذ القرار والصناعة الفكرية والتقنية والقرارات المصيرية والخطط الاستراتيجية، أصبح يشارك فيها اليوم أكثر من تخصص لتأتي الرؤى والمناهج نضيجة ومدروسة من أهل ذكرها، قال تعالى: ﴿فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمَلُونَ﴾ (الانبياء: ٧). وقال: ﴿وَلَا يَنْبِيئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ (فاطر: ١٤) وقال: ﴿فَسْتَلْ بِهِ خَيْرًا﴾ (الفرقان: ٥٩).

إن قيام العمل المؤسسي الذي يتوفر على شعب المعرفة جميعها، هو الذي يمكن من رؤية الواقع واستيعابه بشكل علمي وموضوعي، أي يحقق فهم الواقع، ذلك أن من أهم مظاهر أزمة الاجتهاد اليوم أيضاً، أن التركيز في شروط أهلية الاجتهاد انصرف في معظمه إلى معرفة وفقه النص في الكتاب والسنة، أو إلى تحرير النص وبيان صحته، وهذا المطلب أو هذا الفقه لا شك أنه من الأبجديات التي لا تتحقق القراءة والكسب إلا بها، ولا تتوفر المعيارية والموازن للأشياء إلا فيها، ولكن هناك جانباً آخر على قدر من الأهمية، وهو يعتبر أحد طرفي المعادلة الغائبة في عملية الاجتهاد بشكل عام، وهو فهم أو فقه محل النص وموطن تنزيله، إلى جانب فقه النص، أي لا بد من فقه النص وفهم الواقع الذي يُراد للنص أن يقوم به وينزل عليه، وفي هذا لا يكفي حفظ النصوص، بل لعلنا نقول: إن فقه النص لا يتوفر على حقيقته إلا بفهم الواقع.. وإذا كانت ساحة الاجتهاد تتسع لما لا نص فيه، فإن الاجتهاد في مورد النص ومحل والنظر في توفر أسباب تطبيقه قد يكون أكد، وهذا أمر غفل عنه كثير من المسلمين، لذلك انكفأوا عن استدراك بعض العلوم الاجتماعية، والاختصاصات المتعددة، التي تشكل مفاتيح فهم المجتمعات واستطاعاتها ووضع الخطط التربوية لتأهيلها بالنص، لتصبح جاهزة لتطبيقه.

ولعل النظر في قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة: ١٢٢)، يعطي ملمحاً لهذا الأمر، ويشير إلى بعض الأبعاد

المطلوبة لتوفر اهلية الاجتهاد وتكاملها، فالنفرة كما هو معلوم وشائع عُرْفًا أكثر ما استعملت في الاستجابة السريعة للجهاد القتالي، علماً بأن ميدان المعركة غير مقتصر على مجال بعينه، أو على الجهاد بمعناه الخاص -الجهاد القتالي- وإنما يتعدى إلى ميدان المجاهدة في جميع مجالات الحياة.. فالنزول إلى الميدان وإبصار الواقع الذي عليه الناس، ومعرفة مشكلاتهم ومعاناتهم واستطاعتهم وما يعرض لهم، وما هي النصوص التي تنزل على واقعهم، في مرحلة معينة، وما يؤجل من التكاليف لتوفير الاستطاعة، إنما هو فقه الواقع، وفهم الواقع إلى جانب فقه النص... فالاهتداء إلى السبيل الصحيحة لا يتحقق للقاعدين والمنعزلين عن الواقع والميدان، وإنما يتوفر للعاملين في ميادين الحياة كلها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩)، فالاهتداء إلى السبيل وفقه المقاصد والمخارج، إنما يتحقق بالنزول إلى ساحة الحياة بميادينها المختلفة، والمجاهدة بكل أنواعها وأشكالها.

لذلك يمكن القول: بأن الله سبحانه وتعالى ناط بتحصيل الفقه بالنفرة، واستيعاب واقع المجتمعات، ومعرفة طبيعة التحديات، والاهتداء إلى سبيل التعامل معها، أما القعود والانعزال والاقتصار على حفظ النصوص وتفسيرها بالفراغ، فلا يمنح فقهاً ولا يبني مجتمعاً.

ويمكن أن يتحقق هذا الملمح أيضاً -ولو من بعض الوجوه- بالنظر في دعاء الرسول ﷺ لابن عباس بقوله: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل» (رواه أحمد عن ابن عباس)، ذلك أن من أهم معاني علم التأويل: معرفة المآلات والعواقب وفقه السنن الاجتماعية والنفسية التي توصل إليها، والتي لا تقل أهمية للعالم عن فقه نصوص الدين.. إن علم المآلات والعواقب، أو فقه قيام وسقوط المجتمعات، وكيفية تحقيق الشورى والاستخلاف وإقامة العمران والعدل، هو فقه ترشد إليه النصوص وتحض عليه، ويحققه ميدان الحياة.. وليس التأويل الوارد في دعائه عليه الصلاة والسلام، مقتصرًا على معرفة المعاني والتفسير، وإنما الإدراك لابعاد التنزيل كلها، وتصور العواقب المترتبة عليه، التي سوف تعود بلا شك على كيفية التعامل مع النص بما يمكن أن نطلق عليه: فقه التنزيل أو اجتهاد التنزيل، أو فقه المحل ورؤية مستقبل التطبيق، فالعزلة عن ميادين الحياة والخروج من الواقع لا يمنح فقهاً، ولا يهدي إلى سبيل، ولا يكتشف سنة، ولا يرى آية، لا في النفس ولا في الآفاق.

وقد يكون من المفارقات الغريبة والعجيبة حقاً بين الواقع الذي نحن عليه والواجب أو الهدف الذي نسعى إليه، تلك المساحة التعبيرية الكبيرة التي أفردتها القرآن لبناء العقل المسلم، ووظف لها دراسة الفعل التاريخي كله، ودعاه من خلال ذلك إلى التفقه والتعلم والتدبر والنظر والبحث والاعتبار والاستدلال والملاحظة والبرهان، وقدم له نماذج من المناظرة والمفاكرة والمشاورة والمباحلة، وكل ذلك من الأمور التي تعتبر

محرضات حضارية وثقافية، ودافعة للارتقاء والكشف والإفادة من عبرة الماضي، ولفت النظر إلى بصارة المستقبل.

ولم يكتف القرآن بذلك، بل حماه في رحلة التفكير من المجازفة، وحصنه من الإصابات، وضبطه بضوابط الوحي المعصوم، ووفر طاقاته وجهده، ومع ذلك أصابه الجمود والتحجر والانطفاء والتوقف عن الاجتهاد، ومرت حقبة ثقافية يمكن أن نطلق عليها: «ثقافة التخلف والارتقاء على الآخر»، أوقعت أدبياتها المسلمين في الثنائية والانشطار الثقافي، وذلك عندما وضعت العقل مقابل الوحي، وجعلت المسلم أمام هذا الخيار الصعب، مما أنتج نماذج مشوهة تدعي اعتماد الوحي بلا عقل، أو بسبب من رد الفعل تعتمد العقل بلا وحي، فكان الضلال وكان الضياع، وكان العقل والعطاء العقلي أصبح تهمة أو جريمة، عند بعض السذج والبسطاء من أصحاب الثقافة الشرعية الهشة، حتى أصبح يطلق على بعض الباحثين: بالعقليين كوصمة عار، وكان أهل الدين والوحي لا عقل لهم، وإنما من أبرز سماتهم تعطيل عقولهم، وأصبح بعض من يلهثون وراء الفلسفة وجدلياتها بعيداً عن هدايات الوحي ومعرفته يتهمون أصحاب الدين والوحي بالتخريف والحشوية والجبرية وفقدان الإرادة والفاعلية!!

واعتقد أن المعادلة الصعبة هي في استمرار هذه الثنائية، التي ما تزال تفعل فعلها في الساحة الثقافية، مع العلم أن أول ما بدأ الإسلام بعلاجه هو قضية التوحيد والوحدانية وإزالة الثنائية بين العلم والدين، بين الوحي

والعقل، فلا عقل سليم معطاء بلا وحي موجّه وهاهنا، ولا وحي مؤثر وبان بلا عقل متلقٍ ومجتهد ومتمد بأحكام الوحي، ذلك أن العقل مناط التكليف، وهو أداة الاجتهاد والمجاهدة.

ولا أدري بأي مسوغ يجوز أن يوقف ويعطل ويجمد ويرفع العلم بمحاصرة العقل في الواقع الثقافي الإسلامي؟!

وعندما ندعو إلى تحقيق خلود الإسلام، والاجتهاد والتجديد في تنزيله على الواقع، فإن ذلك ليس تبديلاً لآيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ، وإنما يعتبر فهماً جديداً للآيات في ضوء الواقع، وعودة إلى الينابيع الأولى ومعايير الكتاب والسنة المعصومة، وعدم التوقف عند فهم البشر المظنونة، التي جاءت استجابات لواقع معين.

والتجديد الذي ندعو له، لا يعني القفز من فوق الاجتهادات في مختلف العصور، أو التقليل من قيمتها كثروة ثقافية، لأن ذلك ليس من العقل ولا النقل ولا المنهج العلمي الصحيح، خاصة وأن كثيراً من الاجتهادات خضعت لاختبار الزمن والواقع التطبيقي، وصقلت بالأيام، وأثبتت جدارتها وصوابها.. لذلك لا بد منهجياً من استيعابها واستصحابها في رحلة العودة إلى النصوص، حيث إن القفز من فوقها وإسقاطها من رحلة الاجتهاد، فيه من الخطورة ما يعدل فعل من نقل القدسية إليها والاكتفاء بها عن قيم الكتاب والسنة، وطبيعة خلودها الممتد على الزمن.

وما أعتقد أن الله أذن للعقول أن تعمل في عصر وتجدد في عصر، ولو كان ذلك كذلك لما كان الإسلام خالداً، ولوقعنا بما نأخذ على «الآخر»، من ادعائه بأن الإسلام ماضياً انتهت صلاحيته لظرفه التاريخي ومكانه الجغرافي .

وقضية أخرى قد ترد في هذا السياق، وهي أن كثيراً من الاجتهادات في تاريخنا الفقهي والثقافي، بنيت على أدوات ووسائل معرفية جاءت نتيجة الملاحظة واستقراء الوقائع والظواهر في ضوء الإمكانيات والوسائل المتوفرة، حيث كانت وسائل المعرفة التي انتجت تلك الاجتهادات هي المتاحة في ذلك الوقت، ومن ثم تطورت أدوات البحث ووسائل المعرفة بدرجات هائلة، حتى أصبحت نتائجها المعرفية والعلمية يقينية في مجالات متعددة، من مثل مجالات البيئة والغذاء وأنواع الطعام والشراب، والحمل والولادة، والحيض والنفاس، والتقويم وحساب الوقت بدقة، حتى أصبح التقدير ممكناً يقينياً إلى سنوات كثيرة قادمة، وفي مجال الحفظ والاسترجاع، والإحصاء والاحتمالات، والنفع والضرر للقضايا الإنسانية .

لذلك أصبح من الضروري العدول عن هذه الاجتهادات الظنية القائمة على المقايضة والاستنتاج والاستقراء والملاحظة ودلالاتها الظنية إلى ما أصبح متيقناً وقطعياً من الناحية العلمية، حيث لا يجوز العدول عن القطعي المتيقن إلى الظني المرجوح .

وبعد :

فالكتاب الذي نقدمه اليوم في السلسلة، يعتبر محاولة جادة ومدروسة، وحسباً متقدماً بأهمية وضرورة العمل المؤسسي الذي ما يزال غائباً عن الواقع الإسلامي بالشكل المطلوب، وتنمية الشعور به والمسؤولية تجاهه، والتنبيه إلى بعض المخاطر والمعوقات التي يمكن أن تلحق به.. فالعمل المؤسسي أصبح سمة العصر الذي لم تعد تنفع به الجهود والاجتهادات الفردية غير المتكاملة والمتناسقة، ولم تعد تنفع معه الحسابات الإقليمية أيضاً.. فهو في الحقيقة محاولة للإفادة من كل الخبرات، وتأكيد مبدأ الشورى والتدريب عليه، والحد من النزوع الفردي الذي لا يؤدي في عمومهِ إلا إلى نمو ظاهرة الفردية والتبعثر، وتفويت الكثير من الخير.

لقد آن الأوان للتحول من بعض قضايا فقه الفرد التي أنضجت حتى كادت تحترق، إلى الاهتمام بفقه الأمة الغائب، بالأقدار المطلوبة.. من فقه الفروض العينية إلى فقه الفروض الكفائية، في مجال التنمية والبيئة والسياسة والاقتصاد والإعلام والتربية والإدارة والعمران، والسنن الفاعلة في الحياة، وعوامل السقوط والنهوض والوحدة والوحدانية.. ذلك أن المطلوب اليوم أكثر من أي وقت مضى، الاجتهاد في فقه الأمة والدولة والمؤسسة والشركة، والقانون العام والقانون الخاص، والعلاقات الدولية، ومعاهدات السلم والحرب... الخ.

إن المطلوب حقيقة : الاجتهاد في بناء الرؤية الإسلامية، في النظر للقضايا الدولية والمحلية، وكيفية التعامل معها، وبناء المرجعية الشرعية التي تشكل الضابط المنهجي على مستوى الفرد والجماعة، والتحول من

الإحساس بأهمية العمل المؤسسي والاجتهاد الجماعي إلى الإدراك الكامل لأبعاده المتعددة، وإقامة المؤسسات ومراكز البحوث والمعلومات والدراسات وتشكيل اللجان المصاحبة، التي تتوفر على الاختصاصات المتعددة، بحيث تكون موازية للمجامع الفقهية التشريعية، وتوسيع مجال الفقه من الفقه التشريعي إلى الفقه الحضاري بشكل أعم، والإفادة من التقنيات الحديثة والمعلومات التقنية في النظر للأمور، والإفادة من التقدم في وسائل الاتصال والإعلام لاستطلاع جميع الآراء، ولتحقيق الإحاطة بالأمور، والخروج بالامة من البلبلة الفكرية، وحالة التخاذل الثقافي التي تعاني منها.

وقد لا تكون المشكلة كلها في كيفية تشكيل مجامع الفقه أو مؤسسات الاجتهاد الجماعي، ووضع معايير اختيار الاعضاء، وإحكام الضوابط لاستقلاليتها، وآلية تحييدها وحمايتها من عوامل التأثير عليها وتوجيه قراراتها، وإنما المشكلة الأهم أيضاً، في طبيعة الموضوعات التي تعرض لها وتناقشها، ومدى أهميتها وعلاقتها بنمو المجتمع وتقدمه وحمايته في المجالات المتعددة.

ولعل أولى المهام المطلوبة، لاسترداد فاعلية العقل المسلم، تكمن في التخلص من عقدة الخوف من الاجتهاد، والإلقاء بالتبعية في الركود على الدولة أو العدو الخارجي، ذلك أن الإنتاج الجيد يطرد الإنتاج الرديء من الساحة، وهو الأقدر على البقاء والثبات في الأرض من الثقافات الغشائية الهشة المنفصلة عن الوعي أو المحاصرة له، ذلك أن المؤسسات الفكرية والفقهية والثقافية هي التي تشكل الارتكاز الحضاري والعمق الثقافي والرؤية المستقبلية للامة.

والله المستعان والهادي إلى سواء السبيل.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه.

أما بعد : فإن الله جل وعلا شرع الإسلام ليكون منهج البشرية، الذي ينظم أحوالها في مختلف البلدان والأزمان والبيئات، وفي كل شؤون ومناحي الحياة، وناط باتباعه سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، وجعل الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع والأديان، فاقضى ذلك أن يكون نظامها شاملاً في معالجاته وأحكامه لكل زمان ومكان.

وإذا كان الشمول من أبرز خصائص الشريعة، فإن تحقيقه واستمراره منوط بالاجتهاد في استنباط الأحكام، وذلك لأن نصوص القرآن والسنة متناهية ومحددة، وقضايا البشر ووقائعهم غير متناهية ولا محددة^(١)، فكان الاجتهاد هو السبيل إلى فهم تلك النصوص، لتظل تمدنا بالأحكام لكل الوقائع والمستجدات، وهذا ما سار عليه فقهاء الإسلام في استنباطه للأحكام، وبذلك أمد الحياة بحلوله الشرعية التي استوعبت كل قضايا الشعوب والمجتمعات، في كافة الاقطار التي فتحها الإسلام، وظل عطاؤه في

(١) قال الشهرستاني: «والجملة نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات، مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن أبي القاسم [ت: ٥٤٨هـ]، الملل والنحل، مطبعة محمد علي الصبيح وأولاده، القاهرة، ١٩٩٩/١، ٢٠٥.

نماء وازدياد يوم أن كان رائده الاجتهاد، ولكنه جمد عندما جمد المسلمون وقصروا في قيامهم بواجب الاجتهاد.

وما أحوج امتنا اليوم إلى إحياء الاجتهاد، لتعود بذلك هيمنة التشريع الإسلامي على واقع الحياة وأحكامها، وتسعد الأمة في دنياها وأخرها، ويحفظها من الذوبان أو الخضوع لهيمنة النظم الوضعية المخالفة للإسلام.

وقد أدرك علماؤنا أهمية موضوع الاجتهاد، فتناولوه بالدراسة وأشبعوه بالبحث من كل جوانبه، وصار لزماً على من يريد بحثه من جديد أن يتناوله من جوانب وزوايا جديدة، ليشكل إضافة يشري بها موضوع الاجتهاد، ولهذا فقد رأيت أن أتناول بحث الاجتهاد من زاوية أرى فيها جدة، ولها أهمية كبرى في هذا العصر، ويتمثل ذلك في بحث موضوع «الاجتهاد الجماعي»، والجديد في هذا البحث هو تناول الاجتهاد الجماعي بالدراسة والبحث الشامل، وصياغته في منهجية متكاملة، مستفيداً في ذلك من المسائل المتناثرة التي ذكرها العلماء عن الاجتهاد الجماعي، أثناء تناولهم للاجتهاد بشكل عام.. ولم يفرد العلماء السابقون «الاجتهاد الجماعي» بالبحث، أو يجعلوا له باباً مستقلاً في أبواب أصول الفقه، وإنما جاء حديثهم عنه ضمن مسائل متفرقة في أكثر من موضوع، فكان لا بد من جمع ذلك الشتات، وصياغته في قالب منهجي، يتناول الاجتهاد الجماعي كموضوع رئيس وبارز، ومستقل في الاجتهاد.

وقد اهتم علماؤنا المعاصرون^(١) بالدعوة إلى الاجتهاد الجماعي، إلا أنني لم أعثر على دراسة منهجية متكاملة لهذا الموضوع، وكل ما وجدته عنهم هو الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي، دون الخوض في تفاصيله وأحكامه

(١) سيأتي تفصيل كلامهم في المباحث القادمة.

ومجالاته^(١)، مما جعل موضوع الاجتهاد الجماعي بحاجة إلى دراسة مستفيضة تستوعب كل جوانبه، وتتقصى كل موضوعاته بدقة وتعمق، وقد حاولت أن أقدم شيئاً من ذلك، مستمداً معلوماتي من مصادرنا العلمية ومراجعتنا التراثية، مع نظرة إلى واقعنا المعاصر ومتطلباته، وهي محاولة قد يشوبها الكثير من القصور، ولكن ذلك جهدي.

وأما جانب الأهمية في هذا البحث، فيتمثل في الأهمية البالغة للاجتهاد الجماعي وشدة حاجة امتنا إليه، وسيلة لاستنباط الأحكام، وعلاجاً للمشكلات.. وتفصيل هذا في فصل: «أهمية الاجتهاد الجماعي».

وقد جعلت خطتي لدراسة هذا الموضوع على النحو الآتي:

الفصل الأول: أدرت البحث فيه حول: «تعريف الاجتهاد الجماعي وتاريخه وشروطه»، فتناولت تعريفه، وأظهرت الفروق بينه وبين الاجتهاد الفردي وبين الإجماع، كما بينت مراحل تاريخ الاجتهاد الجماعي في فتراته الأربع: عهد الصحابة، ثم عهد الأئمة، ثم عهد الجمود، ثم العصر الحديث، ثم تناولت الشروط التي يجب توفرها في المجتهد، وانتهيت بمناقشة ما يجب توفره من تلك الشروط في عضو المجمع الاجتهادي.

الفصل الثاني: خصصته لبيان أهمية الاجتهاد الجماعي، من حيث تحقيقه لمبدأ الشورى في الاجتهاد، وكونه أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، وما يقوم به من سد للفراغ الذي أحدثه غياب الإجماع والمجتهد المطلق، وكذا تيسيره للاجتهاد ومنعه للأسباب الداعية إلى توقيفه، وكذا

(١) كتب أحد الباحثين المعاصرين [د. العبد خليل]، بحثاً قصيراً عن الاجتهاد الجماعي وأهميته في هذا العصر، نشرته مجلة «دراسات» [تصدر عن الجامعة الأردنية]. العدد العاشر، ١٩٨٧م. وهذا البحث أشبه بمقدمة عن الاجتهاد الجماعي. ولم أعر على أي بحث آخر كتب في الموضوع.

منعه للمخاطر الناتجة عن الاجتهاد الفردي، وأنه انجع وسيلة لمعالجة المستجدات في هذا العصر الذي تشابكت فيه الامور، وتعددت القضايا، كما بينتُ دوره في تحقيق التكامل بين المجتهدين، ودوره في توحيد التشريعات للامة الإسلامية.

أما الفصل الثالث : فقد تناولت فيه « حجية الاجتهاد الجماعي »، فناقشت أقوال العلماء في حجية رأي الاكثرية، هل هو بمنزلة الإجماع الأصولي، أم أنه حجة ظنية يكون الأخذ بها أولى من غيرها؟ كما ناقشت اتجاه العلماء المعاصرين، الذين ذهبوا إلى أن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الواقعي الذي تحقق في صدر الإسلام على يد الصحابة، وسمي بعد ذلك إجماعاً، ثم أنهيت الفصل بما أميل إليه في الموضوع.

وأما الفصل الرابع : فقد عالجت فيه « المجالات الأساسية »، التي ينبغي أن يتناولها الاجتهاد الجماعي، وركزتها في ثلاثة محاور : الاجتهاد الجماعي في المستجدات .. الاجتهاد الجماعي في انتقاء الراجح من أقوال السابقين، والانسب لواقع الامة في هذا العصر .. الاجتهاد الجماعي فيما يتغير لتغير أساسه أو تغير زمانه ومكانه .. وذكرت أثناء ذلك الاعتبارات التي تجعل هذه المجالات هي أهم ما يجب أن يتناوله الاجتهاد الجماعي .

وجاء الفصل الخامس ختاماً لهذا البحث، فعالج وسيلة الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، حيث تناولتُ فيه (المجمع الفقهي العالمي) من حيث أهميته، وأهدافه، والأسس العامة لتكوينه، ومدى استقلاله عن هيمنة الآخرين، ثم تكلمت عن تقييم العلماء للمجامع الفقهية الموجودة، وأنهيت الفصل بما أراه مقترحاً لتطوير المجامع الموجودة وتوحيدها، والنموذج الذي ينبغي أن يكون.

الفصل الأول:

تعريف الاجتهاد الجماعي وتاريخه وشروطه

المبحث الأول: تعريف الاجتهاد الجماعي

سنعرض في هذا المبحث لتعريف الاجتهاد في اللغة، ثم التعريف العام للاجتهاد في اصطلاح الأصوليين، ثم التعريف الخاص بالاجتهاد الجماعي.

تعريف الاجتهاد لغة:

الاجتهاد في اللغة: مأخوذ من الجهد والجهد بفتح الجيم وضمها، وهو الطاقة^(١)، ورد في لسان العرب: الجهد الطاقة، وجهد يجهد جهداً أي جد، والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود^(٢)، والاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد^(٣)، وصيغة «الافتعال» تدل على المبالغة في الفعل، ولهذا كانت صيغة «اكتسب» أدل على المبالغة من صيغة «كسب».. ويفهم من هذا أن الاجتهاد لغة: بذل الجهد واستفراغ الوسع في تحصيل أمرٍ من الأمور التي تستلزم كلفة ومشقة فقط، ولا يستعمل

(١) ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم [ت: ٧١١هـ]، لسان العرب، ط دار لسان العرب، بيروت، ج ٣، ص ١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ج ٣، ص ١٣٥.

(٣) الفيروز أبادي: مجد الدين [ت: ٨١٦هـ]، القاموس المحيط، ١٢٨٦هـ، طبعة دار صادر، بيروت، ج ١، ص ٢٩٧، والفيومي: أحمد محمد [ت: ٧٧٠هـ]، المصباح المنير في غريب شرح الكبير، ١٢١٦هـ، طبعة بولاق الثانية، ج ١، ص ١٢٢.

فيما ليس كذلك، فيقال: اجتهد في حمل حجر الرحاء، ولا يقال: اجتهد في حمل حصا^(١).

التعريف العام للاجتهد في اصطلاح الأصوليين:

ذكر الأصوليون تعريفات كثيرة للاجتهد، ليس لنا حاجة هنا إلى ذكرها ومناقشتها^(٢)، وإنما نكتفي بالتعريف الذي نراه أقرب إلى التعريف الجامع المانع، ونجعل هذا التعريف هو المختار.

التعريف الاصطلاحي للاجتهد: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن^(٣) بحكم شرعي^(٤)».

(١) وقد نقل هذا المعنى علماء أصول الفقه عن أهل اللغة، انظر الفزالي: أبو حامد محمد بن محمد [٥٠٥هـ]، المستقصى من علم الأصول، ١٣٢٢هـ، المطبعة الأميرية، مصر، ج ٢، ص ٣٥٠، وابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد [ت: ٦٢٠هـ]، روضة الناظر وجنة المناظر، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، ص ١٩٠، والامدي: سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد [ت: ٦٣١هـ]، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ج ٢، ص ١٦٢.

(٢) لقد تعددت واختلفت تعريفات الأصوليين للاجتهد، وكثرت مناقشاتهم واعتراضاتهم، ويعود السبب في ذلك التعدد والاختلاف إلى أمرين:

الأول: اختلافهم في تكييف الاجتهاد، فبعضهم ذهب إلى أن الاجتهاد هو فعل المجتهد، وبعضهم ذهب إلى أن الاجتهاد صفة قائمة بالمجتهد.. فالأول عرّفه بأنه استفراغ الجهد أو بذل الوسع، والثاني عرّفه بأنه ملكة بالمجتهد تجعله قادر على تحصيل الحجج.. ومال أغلب العلماء إلى المفهوم الأول، ولم يذهب إلى المفهوم الثاني إلا النادر.

الثاني: اختلف العلماء من حيث الحكم الذي يثبت بالاجتهاد هل هو قطعي أم ظني، فالقاتلون بأنه قطعي عرّفوا الاجتهاد «بأنه بذل الجهد لطلب العلم بالأحكام الشرعية»، والقاتلون بأنه ظني عرّفوا الاجتهاد «بأنه استفراغ الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي»، انظر د. نادية العمري في كتابها «الاجتهاد في الإسلام»، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص ٢٨-٢٩.

(٣) هذا تعريف ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر [ت: ٦٤٦هـ]، مختصر المنتقى، ١٣٢٦هـ، مع شرحه للعصدي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، وهو قريب من تعريف الفزالي، وبه عرّف ابن السبكي الاجتهاد، بعد حذف «شرعي»، لأن الحكم يفني عن كلمة شرعي في نظره، وإلى نفس مضمون التعريف اتجه كل من الأمدي والحسين بن القاسم الزبيدي، انظر الفزالي، المستقصى، ٢/٣٥٠، والسبكي، جمع الجوامع، ٢/٣٧٩.

شرح التعريف:

«استفراغ الوسع»، المراد به أن يبذل الوسع في طلب الحكم، بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب^(١).

والاستفراغ جنس، يشمل استفراغ الفقيه^(٢) وغير الفقيه، فقيد الاستفراغ بالفقيه ليخرج غير الفقيه، فإنه وإن استفراغ جهده لا يسمى اجتهداً^(٣)، ولم يقل في التعريف «استفراغ المجتهد الوسع»، لأنه يلزم منه الدور، إذ تكون معرفة الاجتهاد متوقفة على المجتهد، ومعرفة المجتهد متوقفة على الاجتهاد في هذا التعريف.

وقوله: «لتحصيل ظن»، إنما هو لبيان أن المجتهد فيه إنما هو الظنيات، أما القطعيات فلا اجتهد فيها، ويدخل في الظني ما كان مستقداً من دليل ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، أو ظني الثبوت والدلالة معاً.

وقوله: «بحكم شرعي»، ليخرج غيره من الحسيات والعقليات، لأن الكلام هنا إنما هو عن الاجتهاد في الشرعيات^(٤).

(١) انظر الفزالي، المستصفى، ٢/٢٥٠.

(٢) قال ابن السبكي: الفقيه عند الأصوليين هو المجتهد، والفقه هو الاجتهاد (جمع الجوامع مع شرح المحلى، باب الاجتهاد، ٢/٢٤٤). ومثل هذا المعنى أورده ابن عبد الشكور، محب الله البهاري [ت ١١٩٠هـ]. مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت، لأبي العباس عبد العلي محمد نظام الدين الانصاري، ١٣٢٤هـ، مطبوع مع المستصفى، مطبعة بولاق، القاهرة، ج ٢، ص ٣٦٢.

(٣) الشوكاني، محمد بن علي [ت ١٢٥٠هـ]، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، ١٩٣٧م، مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ص ٢٥٠.

(٤) ابن السبكي، جمع الجوامع، ٢/٣٧٩. الأسنوي، نهاية السؤل، ٤/٥٢٤.

ورغم دقة هذا التعريف وسلامته إلا أنه كان ينبغي أن يضاف إليه في آخره قيد «بطريق الاستنباط» -كما ورد في تعريف الزركشي، البحر المحيط، ج ٣، ص ٧٩. والشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٥٠- ليكون قيداً يخرج به نيل الأحكام من النصوص ظاهراً، أو حفظ المسائل =

تعريف الاجتهاد الجماعي:

ما أسلفناه من تعريف للاجتهاد يعتبر تعريفاً عاماً للاجتهاد بنوعيه الفردي والجماعي، إلا أن ظاهر صيغة التعريف قد يفهم منها على أنها تعريف للاجتهاد الفردي، لذلك كان لابد من وضع تعريف يكون خاصاً في دلالة على تعريف الاجتهاد الجماعي، وتمييزه عن الاجتهاد الفردي، وذلك على النحو الآتي: الاجتهاد الجماعي هو: «استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور».. وفي شرحنا لهذا التعريف نكتفي بما قلناه في شرح التعريف المختار، إلا ما كان من ألفاظ زائدة في هذا التعريف، فسنحاول شرحها كما يلي:

قوله: «أغلب الفقهاء»، قيد لبيان أن الاجتهاد الجماعي يختلف عن الاجتهاد الفردي في كونه جهد جماعة وليس جهد فرد، وإن هذه الجماعة تكون أغلب العلماء المجتهدين أو أكثرهم.

قوله: «واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم»، قيد لبيان أن الاجتهاد الصادر من جماعة لا يكون جماعياً بالمعنى المقصود، إلا إذا نتج عنه حكم متفق عليه من جميع أولئك المجتهدين أو من أغلبهم^(١). أما إذا

= أو استعمالها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم، فإن ذلك وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي- لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي. وتجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين المعنى اللغوي للاجتهاد والمعنى الاصطلاحي علاقة وثيقة وترتكز على أساس العموم والخصوص المطلق، فالمعنى اللغوي للاجتهاد يعم كل جهد فيه كلفة ومشقة، والمعنى الاصطلاحي يختص ببذل الجهد واستفراغ الوسع لاستنباط الحكم الشرعي.

(١) القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ٦-١٤هـ، طبعة دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، ص ١٨٤.

لم يتفقوا، وظل كل مجتهد محتفظ برأيه واجتهاده، فلا يتحقق الاجتهاد الجماعي، وإنما تكون النتيجة مجموعة من الاجتهادات الفردية المختلفة.

وأيضاً في قوله: «اتفاقهم جميعاً أو أغلبهم»، فيه بيان للفرق بين الاجتهاد الجماعي والإجماع، فالإجماع يشترط فيه اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي، بينما الاجتهاد الجماعي يكفي فيه اتفاق مجموعة من العلماء المجتهدين أو أكثر العلماء المجتهدين، ولا يشترط فيه اتفاق جميع المجتهدين، إذ لو تم هذا كان ذلك إجماعاً، وأيضاً يكفي في الاجتهاد الجماعي اتفاق أغلب المشاركين في الاجتهاد.

وقوله: «بعد تشاورهم»، فيه بيان بأن الاجتهاد الجماعي لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه قد أتى بعد تشاور أولئك العلماء وتبادلهم للآراء، وتمحيصهم للأفكار، ومناقشتهم للأقوال بطريقة شورية، من خلال وسيلة يحدونها (كالمجالس أو المجامع أو المؤتمرات أو غير ذلك)، أما إذا حدث توافق بين آراء مجموعة من العلماء في حكم شرعي، وكان ذلك دون سابق تشاور بينهم حول ذلك الحكم، فإن هذا ليس اجتهاداً جماعياً، وإنما هو توافق في الاجتهاد.

وأيضاً في قوله: «بعد تشاورهم»، وصف يتبين منه الفرق بين الاجتهاد الجماعي والإجماع، فالجماعي يلزم أن يكون مبنياً على الشورى، أما الإجماع فلا يشترط فيه تشاور المجتهدين، إذ لو حدث اتفاق جميع المجتهدين على حكم شرعي دون أن يسبق ذلك تشاور، صح الإجماع.

المبحث الثاني: تاريخ الاجتهاد الجماعي

مر تاريخ الاجتهاد الجماعي بأربع مراحل:

المرحلة الأولى: عصر الصحابة وبعض السلف، وهذه الفترة هي الفترة البارزة في العمل بالاجتهاد الجماعي، فقد سجل تاريخ التشريع الإسلامي أن الاجتهاد الجماعي كان منهجاً متبعاً في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولم ينكر أحد من الصحابة، فكان ذلك موافقة منهم على فعلهما^(١). فقد روى ميمون بن مهران: «أن أبا بكر رضي الله عنه كان إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أثنائي كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فرمما اجتمع إليه نفر، كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا. فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله ﷺ، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به...»^(٢).

«وكان عمر إذا لم يجد في القضية كتاباً ولا سنة ولا قضاء من

(١) الخضري، محمد. تاريخ التشريع الإسلامي، ١٩٣٤، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص ١٢٨.

(٢) الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل [ت: ٢٥٥هـ]. سنن الدارمي، ١٩٨٧م.

تحقيق فواز زمرلي وخالد السبع العلمي، طبعة أولى، دار الويان للتراث، القاهرة، ودار الكتاب

العربي، بيروت، ج ١، ص ٥٣. وابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر [ت: ٧٥١هـ]. إعلام

الموقعين عن رب العالمين، ١٩٦٩م، طبعة المنيرية، مصر، ج ١، ص ٦٢.

أبي بكر، دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به^(١).

وإذا تأملنا فيما كان يعمل الخلفاء للاجتهاد في القضايا المستجدة التي ليس فيها نص من كتاب أو سنة، نجد أنه لم يكن في حقيقته إلا اجتهاداً جماعياً، «فما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم، الذين كان يجمعهم أبو بكر وعمر وقت عرض الحادثة، ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم، لأن عدداً كبيراً من مجتهدي الصحابة كان في مكة والشام واليمن وفي ميادين الجهاد، ولم يرد أن أبا بكر أو عمر أجل الفصل في خصومة، حتى يقف على رأي جميع مجتهدي الصحابة في مختلف البلدان، بل كان يمضي ما اتفق عليه الحاضرون، لأنهم جماعة، ورأي الجماعة أقرب إلى الحق من رأي الفرد، وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع، وهو في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد»^(٢).

وفي استشارة الشيخين لفقهاء المدينة امثال لامر الشارع في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩). وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨). ومعلوم أن الحاكم إنما يستشير من يتيسر له أن يجتمع بهم، ولو اشترطت استشارة الجميع، مع اتساع البلاد وتفرق العباد، لما تحقق الامثال لامر الشارع^(٣).

وأيضاً فإن الذي سار عليه الشيخان يتفق مع ما أرشد إليه الرسول ﷺ، فيما يجب علينا عمله، للاجتهاد في القضايا المستجدة التي

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ١، ص ٦٢.

(٢) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ١٩٥٠ م، الطبعة الأولى، ص ٥٠.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ١، ص ٦٥.

لم يرد فيها نص، فقد روى سعيد بن المسيب عن علي رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله! الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: «اجمعوا له العالمين» - أو قال: العابدين - من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد^(١).

ولهذا فقد كان الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم، يجمعون في المسجد النبوي رؤوس الناس من ذوي الرأي، فيستشيرونهم في الأمور الخطيرة، كما فعل عمر في جمع الصحابة للبحث في قسمة موارد العراق وغيره من الأراضي المفتوحة عنوة، وانتهى رأيهم بالاتفاق على إبقاء الأرض بيد أهلها، وعدم قسمتها بين الغائبين^(٢).

وقد حرص عمر رضي الله عنه، على أن يكون هذا المنهج الجماعي في الاجتهاد، هو الأسلوب الذي ينبغي أن يسير عليه ولاية الأمور في الأقاليم، فقد كان يوصي ولاته باتباع هذا الأسلوب، ومن ذلك ما قاله لشريح: «انظر في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع سنة رسول الله، وما لم يتبين لك في السنة، فاجتهد فيه رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح». وفي رواية: «فاقض بما أجمع عليه الناس»^(٣).

ويقول الجويني: «إن أصحاب المصطفى ﷺ استقصوا النظر في الوقائع

(١) قال الهيثمي: رواه الطبراني في معجمه الأوسط، رجاله موثقون من أهل الصحيح. نور الدين علي ابن أبي بكر الهيثمي [ت: ٨٠٧هـ]. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة ثالثة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، ج ١، ص ١٧٨.

(٢) الزحيلي، وهبة، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن مجموعة من الأبحاث التي قدمت لمؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض، ١٣٩٦هـ، ونشرت في نفس العام، ص ١٨٩-١٩١.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ١، ص ٦٢، ٨٤. وحسب الله، علي، أصول التشريع الإسلامي، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٢هـ، الطبعة السادسة، ص ٢٨.

والفتاوى والأقضية، فكانوا يعرضونها على كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا فيه متعلقاً راجعوا سنن المصطفى عليه السلام، فإن لم يجدوا فيها شفاء استشوروا واجتهدوا، وعلى ذلك درجوا في تمادي دهرهم إلى انقراض عصرهم، ثم استن بسنتهم من بعدهم^(١).

وقد اقتفى أثر الصحابة في ذلك المنهج الجماعي للاجتهاد، عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه، فقد روي أنه لما ولي أمر المدينة نزل دار مروان، فلما صلى الظهر دعا عشرة من فقهاء المدينة، وهم: عروة بن الزبير وعبد الله ابن عبد الله بن عيينة، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وأبو بكر ابن سليمان، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله ابن عمر، وعبد الله بن عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عامر، وخارجة ابن زيد، وهم إذ ذاك سادة الفقهاء، فلما دخلوا عليه أجلسهم، ثم حمّد الله وأثنى عليه، وقال: إني إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعواناً على الحق، ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم، أو برأي من حضر منكم^(٢).

وهو ما سار العمل عليه في بعض عصور الدولة الأموية بالأندلس، أيام يحيى بن يحيى الليثي قاضي قضاتها، فقد أنشأ مجلساً للشورى، للنظر في المشاكل الفقهية، وكان أعضاء هذا المجلس في بعض الأوقات ستة عشر عضواً^(٣).

(١) إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني [ت: ٤٧٨هـ]، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، طبع على نفقة الشؤون الدينية في قطر، ص ٤٢١.

(٢) حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ١٢٨. والبري: زكريا. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، نشره -مع مجموعة من الأبحاث- المجلس العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، ١٣٩٦هـ، ص ١٤٨.

(٣) خلاف، علم أصول الفقه، ص ٥٠. والبري، الاجتهاد في الشريعة، ص ٢٤٨.

المرحلة الثانية: بعد عصر الصحابة، وبعض عصور الدولة الاموية، بعد هذه الفترة لم يؤثر عن قيام الاجتهاد الجماعي، وإنما انتشر الاجتهاد الفردي، حيث كان كل مجتهد يستقل برأيه وفهمه في اجتهاده، وساعد على هذا تفرق المجتهدين في الاقطار مما يصعب معه اجتماعهم وتشاورهم، فاستمر الاجتهاد الفردي، وتبارى المجتهدون في استنباط القواعد وتأسيس أصول بعض النظريات، فازدهر الفقه وأثرى^(١).

يقول الاستاذ عبد الوهاب خلاف: «وأما بعد عهد الصحابة، فيما عدا هذه الفترة في الدولة الاموية بالاندلس، فلم ينعقد إجماع، ولم يتحقق إجماع من أكثر المجتهدين لأجل التشريع، ولم يصدر التشريع عن الجماعة، بل استقل كل فرد من المجتهدين باجتهاده في بلده وفي بيئته، وكان التشريع فردياً لا شورياً، وقد تتوافق الآراء وقد تتناقض، وأقصى ما يستطيع الفقيه أن يقوله: لا يُعلم في حكم هذه الواقعة خلاف»^(٢).

ويرى بعض المفكرين، أن السبب الذي جعل العلماء بعد عصر الصحابة لم يحرصوا على استعمال الاجتهاد الجماعي كثيراً، هو تخوف العلماء من هيمنة الساسة على مجامع أو مجالس الاجتهاد الجماعي، حيث إن السلطة بعد الخلافة الراشدة قد آلت إلى ملوك وأمراء بعضهم لا يتورع من هيمنته على المجالس الاجتهادية، وتوجيهها إلى ما يخدم سياسته لا ما يخدم شرع الله ويحقق مصالح الأمة. فتخوف العلماء من التجمع في شكل هيئة أو مجمع أو نحوهما لممارسة الاجتهاد جماعياً، وذلك قطعاً للطريق أمام

(١) مذكور. محمد سلام. الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ١٤٠٤هـ، طبعة أولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ١٢٩-١٣٠.

(٢) خلاف، علم أصول الفقه، ص ٥٠.

بعض السلاطين، ومن يدور في فلكهم من أشباه العلماء في أن يسيطروا على تلك الهيئة أو المجمع، ويسخروا ثقل الاجتهاد الجماعي واحترام الناس له إلى أداة للسلطان وخدمة سياساته، ويكون الاجتهاد الجماعي غطاء لإرادة الحاكم وهواه^(١).

وأيضاً ربما كان السبب في إحجام العلماء عن إقامة هيئة للاجتهاد الجماعي، هو تخوفهم من أن تتحول تلك الهيئة إلى ما يُشبه السلطة الكنسية، التي لا تُعتبر أي اجتهاد أو فتوى يصدر من غيرها، وهذا يتنافى مع مقررات الشريعة الإسلامية، التي فتحت باب الاجتهاد لكل قادرٍ عليه، وعدم احتكاره من قِبَل مؤسسة خاصة أو هيئة دينية مخصصة^(٢).

ويرى الباحث أن عدم قيام الاجتهاد الجماعي في العصور التالية لعصر الصحابة وبعض الدولة الأموية، قد يكون سببه عدم شعور العلماء بالحاجة إلى هذا النوع من الاجتهاد، أو شعورهم بأن الاجتهاد الجماعي قد يقلل من حركة الاجتهاد والإبداع الفردي، وقد يكون السبب حرص السلاطين على تعطيله وعدم قيامه، حتى لا يتجمع العلماء في هيئة علمية كبرى، فتكون تياراً وقوة تضعف هيمنة الحاكم وتُحجم أهواءه.. أما القول: بأن السبب قد يكون هو التخوف من تحول مؤسسة الاجتهاد الجماعي إلى سلطة كنسية تحتكر الاجتهاد، فإننا لا نوافق هذا الرأي، لأن المقصود بهيئة الاجتهاد الجماعي، هو قيامها بالتنظيم والتنسيق للاجتهاد، حتى يكون في مستوى ما تتطلبه قضايا الأمة من اجتهاد دقيق، يراعي الملابسات والتداخلات التي

(١) انظر في ذلك الشاوي، توفيق، فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ص ١٩٠، ٢٩٢، ٢٩٣، ٤٠١.

(٢) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ٢٧٦.

تحيط بالقضية محل الاجتهاد، ولن يكون أداة لإغلاق باب الاجتهاد الفردي، فالشريعة الإسلامية جعلت الاجتهاد حقاً لكل قادر عليه، وسنذكر في فصل المجمع الاجتهادي الضمانات والضوابط التي يجب توفرها في مؤسسة الاجتهاد الجماعي، حتى تظل أداة لخدمة الشريعة ومحققة لمصلحة الأمة، وتقي الاجتهاد الجماعي من الوقوع في المزالق، أو الخضوع لهيمنة السلطات وأهواء الحكام.

المرحلة الثالثة من مراحل الاجتهاد الجماعي، هي تضاؤل الأمل في قيامه مرة أخرى، ليس لأنه قد توقف في الفترة الماضية وترك الساحة للاجتهاد الفردي، بل لأن الاجتهاد عموماً قد أصابه الشلل، حيث إنه لما ضعفت الدولة الإسلامية سياسياً وعسكرياً، وأصابها الضعف في مختلف النواحي، وفقدت الدولة سيطرتها، واضطرب الاجتهاد الفقهي، ودخل في صفوف المجتهدين من ليس منهم، ووجدت بعض الفتاوى عن طريق الفرض والتشهي^(١)، وقلّ وضعف تمييز الناس بين العالم الحقيقي والمتعالم، وقلّت الكفايات والورع، فتخوف العلماء - وخاصة أتباع المذاهب الأربعة - في القرن الرابع أن يوجد من يستغل دعوى الاجتهاد، لبث البدع والسموم الفكرية، وإفساد قواعد الشريعة^(٢)، فافتوا بإغلاق باب الاجتهاد، ليوصدوا الباب أمام من ليس أهلاً للاجتهاد والنظر، ويقطعوا الطريق على الفرق والمذاهب المنحرفة، ويحموا الأمة من الانقسام الديني^(٣).

(١) مذكور الاجتهاد، ص ١٢٩-١٣٠.

(٢) الزرقاء، مصطفى أحمد، الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات، بحث في مجلة الجامعة الإسلامية الصادرة عن الجامعة الإسلامية، العدد ٢٢، ١٩٨٩م، ص ١٥٥.

(٣) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٣١٩، والسايس، محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، ١٢٧٦هـ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ص ١١٩.

ورأى العلماء من اتباع المذاهب الأربعة أن في تفاريع المذاهب المستقرة غنى وكفاية، ولكن ذلك أدى إلى شيوع التقليد، وابتعاد الكثيرين عن التبحر في العلوم التي تؤهل للاجتهاد، وانتشر التعصب المذهبي، والإفتاء بغلق باب الاجتهاد، وتقييد حركته في النطاق المذهبي، وكاد ميدان الاجتهاد أن يخلوا زمناً طويلاً، ما عدى ما كان يجري بين الحين والآخر من ظهور أئمة مجتهدين^(١).

وإذا كان القول بسد باب الاجتهاد قد قصد به -في البداية- منع الاجتهاد الفردي، لإبعاد من ليسوا أهلاً للاجتهاد عن دائرته، فإن الأمر -بعد ذلك- قد أسيء فهمه، وروج بأن المقصود منع الاجتهاد مطلقاً^(٢). وكم هو فادح أن يتوقف الاجتهاد مطلقاً، لأن ذلك يؤدي إلى الجمود والقصور في التشريع، ويفقده الحيوية، وهذا يتنافى مع خصائص التشريع الإسلامي، وكان الواجب أن لا تعالج فوضى الاجتهاد بتحريمه، بل بتنظيمه وجعله في يد الجماعة لا يد الأفراد^(٣)، اهتداءً بقول الرسول ﷺ، عندما سألته علي رضي الله عنه، إذا نزل بهم أمر لا يجدون له نصاً في القرآن، ولم تمض فيه سنة، فقال: «اجمعوا له العالمين» أو قال: العابدين -من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد^(٤)، فبتنظيم الاجتهاد يستمر عطاؤه، وتمنع الأسباب التي جعلت بعض العلماء يدعوا إلى إقفال بابه.

(١) المرجعين السابقين، وانظر القرضاوي، يوسف، لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر، ١٩٩٢م، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ص ٧٣-٧٤.

(٢) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ١٢٩-١٣٠.

(٣) الزرقاء، الاجتهاد، ص ١٥٦.

(٤) سبق تخريجه.

المرحلة الرابعة: محاولات إحياء الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث .
ويتبين هذا من كثرة الداعين إلى إحياء الاجتهاد الجماعي، ثم ظهور مجموعة من الجامع الفقهية كشمرة لهذه الدعوة، فقد أدرك الكثيرون من علماء الإسلام التآمر المحدث بالشريعة الإسلامية، وإقصاءها عن التشريع الرسمي في الكثير من الاقطار الإسلامية، كما أدركوا أيضاً كثرة الحوادث والمستجدات التي ليس فيها رأي للعلماء السابقين، كما أن هذه المستجدات تحمل في طياتها الكثير من التعقيد والتداخل بين القضايا والتشابك بين العلوم، مما يجعل الاجتهاد فيها لا بد أن يكون جماعياً، حتى يحقق غايته .
ولذلك يجب أن يتجمع الكثير من العلماء المجتهدين، ومعهم فريق من الباحثين المتخصصين والمفكرين المبدعين في شتى العلوم والمعارف الإنسانية، بحسب ما تتطلبه القضية المنظورة للاجتهاد، وينتظموا في مؤسسة أو هيئة اجتهادية واحدة، ليقوموا بمهمتهم الاجتهادية على أكمل وجه وأتمه .

ومن هنا فقد دعا إلى ضرورة إحياء الاجتهاد الجماعي ووجود مؤسساته، جماعة من العلماء المعاصرين^(١)، نورد بعضاً من كلامهم كنماذج لدعوتهم .

(١) من أبرز هؤلاء أحمد محمد شاكر في كتابه: «الشرع واللغة»، مطبعة المعارف ومكتبتها، القاهرة، ص٨٩. وعبد الوهاب خلاف في كتابه: «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه»، طبعة دار القلم، الكويت، ١٣٩٠هـ، ص١٢. والشيخ محمد شلتوت في كتابه: «الإسلام عقيدة وشريعة»، الطبعة الثالثة، دار القلم، القاهرة، ص٥٥٨. والأستاذ مصطفى الزرقاء في بحثه: «الاجتهاد وبور الفقه في حل المشكلات»، ص١٥٦. والشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ط١، سنة ١٩٧٨، ص١٤٠، ١٤١. والدكتور محمد يوسف موسى في كتابه: «تاريخ الفقه الإسلامي»، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، الناشر دار الكتب الحديثة، ١٩٥٨م، ص١٨. والدكتور محمد سلام مذكور في كتابه: «الاجتهاد في التشريع =

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «... فالاجتهاد فرض كفاية على الأمة، بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها، وقد أثمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات... وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبدؤا به -من هذا الغرض العلمي- هو أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي، يحضره من أكبر علماء كل قطر إسلامي، على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم»^(١).

ويقول الدكتور محمد يوسف موسى: «هذا ونعتقد كل الاعتقاد أنه آن الأوان ليكون لنا (مجمع للفقهاء الإسلاميين) بجانب مجمع اللغة العربية، فإن دراسة الفقه على النحو الواجب الذي نريد تحقيق الغاية من هذه

= الإسلاميين»، ص ١٠٠ وما بعدها. والدكتور يوسف القرضاوي في كتابه: «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، ص ١٨٢-١٨٤، والشيخ مناع القطان في كتابه: «تاريخ التشريع الإسلامي»، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ص ٤٢٢. والدكتور زكريا البري في بحثه: «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، ص ٢٢٥. والدكتور طه جابر العلواني في كتابه: «أصول الفقه... منهج بحث ومعرفة»، ١٤٠١هـ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٨١. والدكتور وهبة الزحيلي في بحثه: «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، ص ٢٠١. والأستاذ علي حسب الله في كتابه: «أصول التشريع الإسلامي»، ص ١٢٩. والدكتور محمد فاروق النبهان في كتابه: «المدخل للتشريع الإسلامي»، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ص ٢٩٢. والدكتور محمد الحبيب ابن خوجة في بحثه: «الاجتهاد الفقهي»، منشور في كتاب: «الإسلام والمستقبل»، إصدار اللجنة التحضيرية لمؤتمر القمة الإسلامي الخامس بالكويت، ١٤٠٧هـ، ص ١٥٤. والدكتور جمال الدين عطية في كتابه: «النظريات العامة للشريعة الإسلامية»، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، ص ١٩٥. والدكتورة نادية العمري في كتابها: «الاجتهاد في الإسلام»، ص ٢٦٤. وغيرهم الكثير والكثير.

(١) عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٥١-١٥٢.

الدراسات، أمر لا يمكن أن يتحقق إلا بإنشاء هذا المجمع الذي ندعو إليه جاهدین»^(١).

ويقول الاستاذ مصطفى الزرقاء: «إذا أريد إعادة الحيوية لفقه الشريعة بالاجتهاد الواجب استمراره شرعاً، والذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية حكمية، عميقة البحث، متينة الدليل، بعيدة عن الشبهات والريب والمطاعن، وتهزم آراء العقول الجامدة والجاحدة على السواء، فالوسيلة الوحيدة هي: اللجوء للاجتهاد الجماعي بدلاً عن الاجتهاد الفردي، وطريقة ذلك: تأسيس مجمع للفقه، يضم أشهر فقهاء العالم الإسلامي»^(٢).

وقد أثمرت هذه الدعوات في قيام ثلاثة مجامع فقهية: مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، الذي أنشئ سنة ١٩٦٩م، والمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة سنة ١٣٩٣هـ، ومجمع الفقه الإسلامي بجدة سنة ١٩٨١م، ولهذه المجامع إيجابيات وعليها بعض المآخذ، سنناقش ذلك في الفصل الخامس: وسيلة الاجتهاد الجماعي (المجمع الفقهي)، كما سنتكلم عن المعالم الرئيسية والخطوط العريضة التي ينبغي أن تتوفر في تكوين المجمع الفقهي.. ومهما يكن من أمر هذه المجامع، فإنها تمثل بداية طيبة تحتاج إلى مزيد من الجهد والتطوير والدعم المستمر، وسنشرح طرفاً من هذا في فصل المجمع.

(١) موسى، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٨.

(٢) الزرقاء، الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات، ص ١٥٦.

المبحث الثالث: شروط الاجتهاد

سأبدأ في هذا المبحث بتمهيد أبين فيه أهمية شروط الاجتهاد، ثم أتكلم عن شروط الاجتهاد، مقسماً لها إلى شروط قبول وشروط صحة، شارحاً لكل شرط من تلك الشروط، ثم أتكلم عن الشروط التي ذهب إليها بعض العلماء، ولم يذهب إليها بعضهم الآخر، ثم أناقش القدر الذي يجب توفره من شروط الاجتهاد في أعضاء الاجتهاد الجماعي.

تمهيد عن أهمية شروط الاجتهاد:

المجتهد: «هو الفقيه الذي يستفرغ وسعه لتحصيل حكم شرعي»^(١)، ولا بد أن يكون له ملكة يقتدر بها على استخراج الاحكام الشرعية من مآخذها، وعلى هذا فإن من له دراية بالاحكام الشرعية، من غير أن يكون له قدرة على استنباطها من الأدلة، لا يسمى مجتهداً^(٢)، وللمجتهد في الإسلام منزلة رفيعة، فهو قائم مقام النبي ﷺ بوصفه وارثاً لعلم النبوة، ومبلغاً إياه إلى الناس، وبوصفه معلماً ومرشداً للأمة، فقد جاء في الحديث قول الرسول ﷺ: «إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم»^(٣).. ومنصب الاجتهاد من أسمى المناصب

(١) أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود، تيسير التحرير، ١٣٥١هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ج ١٣٧/٤.

(٢) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ١٠٥.

(٣) رواه أبو داود والترمذي وأحمد، وصححه ابن حبان والحاكم وغيرهما، وأخرجه البخاري بصيغة مقاربة. ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، [ت: ٨٤٠]، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ١٦٩.

الدينية والدينيوية، لأن صاحبه يتكلم مبيناً حكم الله سبحانه وتعالى^(١)، ولقد كان الصحابة والتابعون يفهمون نصوص الشرع، ويدركون مقاصده بحكم سليقتهم العربية، وتعلمذهم على مصدر الشرع وهو النبي ﷺ، فلم يكونوا بحاجة إلى قواعد تضبط لهم فهم النصوص واستنباط الاحكام، ولكن بعد أن طرأ على الناس ما أفسد سليقتهم العربية، وبُعد الناس عن إدراك مقاصد الشرع، كان لابد من وضع ضوابط للاستنباط، وشروط للاجتهاد^(٢)، وذلك تنظيمًا للاجتهاد، ومنعاً لمن يحاول أن يندس بين المجتهدين ممن ليس أهلاً للاجتهاد، فيتقوّل على الله بغير علم، ويفتي في دين الله بما ليس فيه^(٣).

وقد شدد بعض العلماء في شروط الاجتهاد وخفّف آخرون، ورأى جماعة منهم الاعتدال، ومع ذلك فإن جميع ما ذكره من شروط مرده إجمالاً إلى معرفة مصادر الشريعة ومقاصدها، وفهم أساليب اللغة العربية، وأن يكون المجتهد على درجة من الصلاح، تجعله يتحرى في اجتهاده، ويحرص على مطابقة شرع الله وتقديمه على هواه^(٤)، ومن هنا فقد ذكر العلماء شروطاً لقبول الاجتهاد، وشروطاً لصحة الاجتهاد، وانفرد بعض العلماء بذكر شروط لم يذكرها غيرهم.

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ١٤٠.

(٢) واستمبوا تلك الضوابط والشروط مما تقضي به خصائص الإسلام ومقاصد التشريع وقواعد اللغة ومحكمات العقل، ولم يكن القصد من وضعهم تلك الضوابط لاحتكار الاجتهاد وإنما لتنظيمه.

(٣) مذكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ١٠٦.

(٤) الزحيلي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٨٠.

شروط قبول الاجتهاد:

تتمثل في ثلاثة شروط يجب توفرها في من يتصدى للاجتهاد، وبدونها لا يقبل اجتهاده، وإن كان قادراً على الفهم والاستنباط، وهذه الشروط الثلاثة هي: الإسلام، والتكليف، والعدالة، وتناولها بالشرح على النحو الآتي:

١ - الإسلام: يشترط في المجتهد أن يكون مسلماً، لأن الاجتهاد عبادة، والإسلام شرط لصحة العبادة، وهو أيضاً شرط قبول فتوى المرء واجتهاده، وليس شرطاً في قدرة المرء على الاجتهاد، فقد يستطيع المرء أن يجتهد ويستنبط الأحكام وهو كافر، ولكن لا عبرة باجتهاده^(١)، يقول الآمدي: «الشرط الأول: أن يعلم وجود الرب، وما يجب له من صفات، ويستحقه من الكمالات، وأنه واجب الوجود لذاته، حي عالم قادر مريد متكلم، حتى يتصور منه التكليف، وأن يكون مصدقاً بالرسول عليه الصلاة والسلام، وما جاء به من الشرع المنقول»^(٢).

وينقل الشاطبي في الموافقات عن النظام أنه أجاز وقوع الاجتهاد في الشريعة من غير المسلم، إذا كان الاجتهاد يبنى على مقدمات تفرض صحتها^(٣)، وأجيب عليه بأن هذا القول غير مستقيم، لأن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية لا يسوغ إلا لمن كان مؤمناً بها، أما من لم يتشبع بروح التشريع اعتقاداً وسلوكاً، لن يصل إلى معرفة الأحكام على وجهها

(١) هيتو، محمد حسن. الاجتهاد وطبقات المجتهدين عند الشافعية، ١٤٠٩هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة أولى، ص ١٧.

(٢) الآمدي، الإحكام، ج ٣، ص ٢٠٤.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ١١١.

الصحيح^(١).. فأساس الاجتهاد في الإسلام الإيمان بالوحي، وبصدق الموحى إليه وهو الرسول ﷺ، ومن لم يؤمن بالوحي وصاحبه، فكيف يجتهد مستنداً إلى أساس، وهو غير مسلم به.

٢ - التكليف: يشترط في المجتهد أن يكون بالغاً عاقلاً، حتى يتمكن من فهم النصوص والاستنباط منها، وإدراك مقاصد التشريع على الوجه الصحيح، ولا يتم ذلك لمجنون، ولا لمن ليس ببالغ، لعدم اكتمال ملكاته العقلية التي يتم بها الإدراك والتمييز، ولذلك لا يتجه إليه التكليف، ولا يعتبر قوله، ولأن النضج العقلي أساس للاجتهاد، وغير المكلف غير مؤهل للنظر والاستنباط^(٢).

٣ - العدالة: العدالة شرط لقبول فتوى المجتهد والعمل بقوله، فلا تقبل فتوى الفاسق، ولا يعمل بقوله^(٣). والعدالة: «هي ملكة في النفس، تحمل صاحبها على اجتناب الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر، والبعد عما فيه خرم للمروءة»^(٤)، وهي شروط لقبول الاجتهاد، فمن كان عدلاً اطمأن القلب إلى تحريره، واستفراغه الوسع في طلب الدليل واستنباطه، وحرصه

(١) مذكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ١١٤.

(٢) ابن السبكي، جمع الجوامع مع حاشية البناني، ج ٢، ص ٢٨٢، وشرح الأسنوي، ج ٢، ص ٢٠٠.

(٣) الفزالي، المستصفى، ٢/٣٥٠، وإمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني [ت: ٤٧٨هـ]، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ١٣٩٩هـ، مطابع الوحة، قطر، ٢/٣٢٢. والبخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد [ت: ٢٢٠هـ]، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، ١٣٩٤هـ، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ٤/١٣٥. ٢/٣٦٤. والشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي [ت: ٤٧٦هـ]، اللمع في أصول الفقه، ١٣٢٦هـ، مطبعة السعادة، القاهرة، ص ٨٦. وابن القيم، إعلام الموقعين، ١/١١. وابن السبكي، جمع الجوامع، ٢/٤٠٦. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٢/٣٦٤.

(٤) هيتو: الاجتهاد، ص ١٩.

على مرضاة الله، ومن ليس عدلاً - وإن استطاع الاستنباط - فلا يقبل اجتهاده، لأنه لا يطمئن إليه في ذلك^(١).

شروط صحة الاجتهاد:

تتمثل في أن يتوفر في المرء مجموعة من العوامل، تكون الملكة الفقهية والفهم السليم لدى صاحبها، وتجعله قادراً على الاستنباط بطرقه الصحيحة، وسنتكلم عن كل شرط من هذه الشروط، شارحين لها على النحو الآتي:

أولاً: معرفة الكتاب:

القرآن الكريم أصل الشريعة، فيشترط في المجتهد أن يكون عارفاً بكتاب الله، وذلك بأن يكون له من العلم باللغة ما يعرف به معاني الآيات، وفهم مفرداتها ومركباتها وخواصها، فيستطيع بذلك أن يتدبر القرآن ويستنبط منه.. وأن يكون أيضاً عارفاً بالعلل والمعاني المؤثرة في الأحكام، وأوجه دلالة اللفظ على المعنى، من عبارة وإشارة، ودلالة واقتضاء، ومعرفة أقسام اللفظ من عام وخاص، ومطلق ومقيد، ومشترك ومجمل، ومفسر ومحكم ونحوها^(٢).. وأن يكون عارفاً بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ

(١) وصرح الخطيب البغدادي: بأن علماء المسلمين لم يختلفوا في أن الفاسق غير مقبول الفتوى في أحكام الدين، وإن كان بصيراً بها. الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، [ت: ٤٦٣هـ]، الفقيه والمتفقه، ١٣٩٥هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٢، ص ١٥٧.

(٢) الأسنوي، منتهى السؤل، ج ٢، ص ٢٠٠. والغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٣٥٠. والبخاري، كشف الأسرار، ج ٤، ص ١٥. وابن القيم، إعلام الموقعين، ج ١، ص ٤٦. وابن السبكي، جمع الجوامع، ج ٢، ص ٣٨٢. والشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٥١. والتفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر ابن عبد الله [ت: ٧٩٣هـ]، التلويح على التوضيح، ١٣٢٢هـ، طبع المطبعة الخيرية بمصر، ١١٧/٢. والشافعي محمد بن إدريس [ت: ٢٠٤هـ]، الرسالة، تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر، ١٩٧٩م، الطبعة الثانية، دار التراث، القاهرة، ص ٣٩-٤١.

من الآيات، من حيث مواقعها - لا أن يجمعها ويحفظها فقد جمعت وحددت - وكذلك لا يشترط في المجتهد أن يكون حافظاً للقرآن الكريم، بل يكفي أن يكون عارفاً بآيات الأحكام من حيث دلالتها ومواقعها، حتى يرجع إليها في وقت الحاجة^(١)، ومع ذلك يجدر بالمجتهد أن يكون على اطلاع عام على معاني القرآن كله، حتى يستقيم فهمه وأخذه للأحكام من القرآن^(٢).

ثانياً: معرفة السنة:

السنة هي المصدر الثاني للشريعة، وهي الشارحة للقرآن، وقد تؤسس لأحكام جديدة، فيجب على المجتهد أن يعرف السنة على النحو الذي بيناه في معرفة القرآن، ولا يلزمه حفظ جميع الأحاديث، وإنما يكفي أن يعرف أحاديث الأحكام بحيث يكون قادراً على الرجوع إليها عند الاستنباط^(٣).

وقد اختلف العلماء في المقدار الذي يكفي المجتهد معرفته من السنة، «فنقل عن ابن العربي أنها ثلاثة آلاف، ونقل عن أحمد أنه قال: الأصول

(١) المراجع السابقة، وابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي [ت: ٧٧١هـ]، الإبهاج في شرح المنهاج، ١٤٠٤هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، وطبع مطبعة التوفيق الأدبية، القاهرة، ج ٣، ص ١٧٥. ونقل عن كل من الفزالي وابن العربي أن الذي في القرآن من آيات الأحكام نحو خمسمائة آية، ونقل غيرهما أنها تسعمائة آية، وهو قول ابن المبارك كما رواه الرازي في المحصول، وعن أبي يوسف الفقيه الحنفي أنها ألف ومائة آية كما في روضة الناظر، ثم قال الشوكاني معلقاً: «إن دعوى الانحصار في هذا القدر إنما هو باعتبار الظاهر، إذ من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال، والواقع أن غالب القرآن لا يخلو من أن يستنبط منه حكم شرعي». الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٥١.

(٢) القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٩.

(٣) الفزالي، المستصفى، ج ٢، ص ١٠٢. ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ٤٠٣/٢، الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢١.

التي يدور عليها العلم عن النبي ﷺ، ينبغي أن تكون ألفاً ومائتين. وروى ابن القيم أن أصول الأحاديث التي تدور عليها الأحكام خمسمائة، مفصلة في نحو أربعة آلاف حديث^(١).. وقال الشوكاني معلقاً على هذا: «والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة، أن المجتهد لابد أن يكون عالماً بما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات، والكتب التي التزم مصنفوها الصحة... وأن يكون له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف، ولو بالبحث في كتب الجرح والتعديل، وكتب العلل، ومجاميع السنة التي صنفها أهل الفن كالامهات الستة، وما يلحق بها»^(٢).

وبهذا فإنه يجب على المجتهد أن يكون واسع الاطلاع على السنة كلها، وأن يوجه مزيد اهتمام إلى أحاديث الأحكام، فقد توجد أحاديث بعيدة عن مجال الأحكام في الظاهر، ولكن الفقيه يستنبط منها من الأحكام ما قد يفوت غيره^(٣).

ويلزم المجتهد أن يكون على علم بمصطلح الحديث ورجاله، ولا يجب أن يكون في درجة أهل الفن -فن الحديث أنفسهم- وإنما يكفي أن يعتمد على ما انتهى إليه أهل هذا الفن^(٤).

وتجدر الإشارة إلى أن البحث عن الأحاديث، والكشف عن درجتها في الصحة والضعف.. قد أصبح في زماننا أيسر بكثير من ذي قبل، وذلك لتوفر المعاجم والفهارس التي تدل على مواطن الأحاديث في كتبها الأصلية

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٣٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) القرضاوي، الاجتهاد، ص ٢٥.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٢٥٢.

وأهماتها المعتمدة، بحيث يستطيع الباحث أن يصل من خلال المعجم أو الفهرس إلى موضع الحديث في الكتب التي أوردته، والتي حكمت عليه وبينت درجته، وأيضاً يستطيع من خلالها أن يعرف معظم الأحاديث المتعلقة بموضوع ما أو مسألة ما، بل وتكثر سهولة الوصول إلى الأحاديث والتعامل معها، إذا ما تم استعمال جهاز الحاسوب الآلي في تخزينها وبرمجتها.

ثالثاً: معرفة اللغة العربية :

المصدران الأصليون للشريعة الإسلامية هما الكتاب والسنة، شاء الله أن يكونا باللغة العربية، لذلك يشترط لفهمهما واستنباط الأحكام منهما فهم قواعد اللغة العربية، وكيفية دلالات اللفاظ على المعاني، وحكم خواص اللفظ من عموم وخصوص، وحقيقة ومجاز وإطلاق، فمن لم يعرف أساليب الخطاب العربي لا يتمكن من استنباط الأحكام من كلام الله ورسوله ﷺ^(١).. ولا يشترط في المجتهد أن يكون إماماً في اللغة، كسيبويه أو المبرّد وغيرهما، وإنما يكفي معرفة القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حد يميز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومفسره، ومترادفه ومتباينه^(٢)، بحيث يمكنه عند ذلك تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه.. ولا يشترط أن يكون حافظاً

(١) يقرر الشاطبي أن العلم الذي تتوقف عليه صحة الاجتهاد هو علم اللغة العربية فإن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، الموافقات، ٤٦-٤٧/٤.

(٢) الأمدي، الإحكام، ج ٣، ص ٢٠٥. الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٢٥٢. البخاري، كشف الأسرار، ج ٤، ص ١٦. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٥١. ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ١، ص ٤٦.

عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكناً من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتبوها على حروف المعجم ترتيباً لا يصعب الكشف عنه، ولا يبعد الاطلاع عليه^(١).

رابعاً: معرفة أصول الفقه:

أصول الفقه هو عماد الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه^(٢)، فإن دليل الحكم يدل عليه بواسطة معينة، ككونه أمراً أو نهياً، عاماً أو خاصاً، ونحوها من قواعد دلالات الألفاظ، ولا بد عند الاستنباط من معرفة تلك الكيفيات وحكم كل منها، ولا يعرف ذلك إلا في أصول الفقه. يقول الرازي - مبيناً أهمية علم الأصول -: «إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه»^(٣). ويقول الغزالي: «إن أعظم علوم الاجتهاد: الحديث واللغة وأصول الفقه»^(٤)، فعلى طالب الاجتهاد أن يعرف أصول الفقه، بفهم قواعده العامة وأدلتها الإجمالية، وكيفية الاستفادة من هذه الأدلة، وحال المستفيد منها ليزن نفسه بهذه المقاييس، فيقدم على الاجتهاد إذا أحس في نفسه تحقق هذه الشروط، ويحجم إذا اختل شرط، محاولاً الوصول إلى صفات المجتهدين.

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٢٤.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٢٢.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٢. ويراجع الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين [ت: ٦٠٦هـ]، المحصول في علم الأصول، تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، ١٩٨٠م، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ج ٢، قسم ٢، ص ٣٦.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج ٢، ص ٣٥٣.

كما أنه بالاصول يعرف مباحث السنة، من حيث المقبول منها والمردود -على وجه الإجمال- ويعرف الإجماع من حيث ضوابطه وشروطه وحجتيه، وكذلك يعرف القياس صحيحه وفاسده، ومسالك العلة وقوادحها^(١). ويعرف أيضاً الاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة، وغيرها من الأدلة التي اختلف فيها العلماء، ويبحث وجهات النظر فيها، ليصل بذلك إلى حكم خاص به^(٢).

معرفة مقاصد الشريعة :

«مقاصد الشريعة» من المباحث الأصولية المهمة التي يجب على المجتهد أن يعرفها جملة وتفصيلاً^(٣)، ليلتزم في اجتهاده بالأهداف العامة التي قصد التشريع حمايتها، والتي تدور حول حفظ مصالح الناس، المتمثلة في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسب والمال، ومراعاة مصالح العباد، إذ أن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع، متوقف على معرفة مقاصد الشريعة، فمثلاً قد تحمل دلالة اللفظ على معناه أكثر من وجه، ولا سبيل إلى ترجيح واحد منها إلا بملاحظة قصد الشارع، وقد تتعارض الأدلة الفرعية مع بعضها، فيأخذ بما هو الأوفق مع قصد الشارع.. وقد تحدث وقائع جديدة لا يعرف حكمها بالنصوص الموجودة في الشرع، فيلجأ

(١) الأسنوي، منتهى السؤل، ٢٠٠/٣، ٢٠١. البدخشي، محمد بن الحسن [ت: ٩٢٢هـ]، مناهج العقول في شرح مناهج الأصول، مطبعة السعادة، ومطبعة الصبيح، القاهرة، ١٩٩/٣. ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤٧/١.

(٢) يراجع في هذا البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب [ت: ٤٣٦هـ]. المعتمد في أصول الفقه، تحقيق الدكتور محمد حميد الله، ١٩٦٥م، طبع المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العلمية بدمشق، ج ٢، ص ٩٢٩-٩٣٢. والغزالي، المستصفى، ٢/٣٥٠ وما بعدها.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٦٧/٤، ١٠٦، ١٠٥.

إلى الاستحسان أو المصلحة المرسله أو العرف ونحوها، بالاهتداء بالمقاصد العامة للشريعة^(١).

يقول الشاطبي: «الاول فهم مقاصد الشريعة، وأنها مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ أن المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، فلا ينظر إلى المصالح باعتبارها شهوات أو رغبات للمكلف، بل ينظر فيها إلى الأمر في ذاته، من حيث كونه نافعا أو ضارا». ثم قال: «إذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم فيه عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ، في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله»^(٢).

خامساً: معرفة مواقع الإجماع:

يجب على المجتهد العلم التام بمواقع الإجماع، حتى لا يجتهد أو يفتي بخلاف ما وقع عليه الإجماع، ولا يستلزم هذا حفظ جميع المسائل التي

(١) الاجتهاد للدكتور وهبة الزحيلي، ص ١٨٤، وقال الزحيلي: «وعلى هذا الأساس إذا وجد المجتهد نصاً في الشرع على الحكم وجب فهمه بحسب القصد الشرعي، كما فهم عمر الغاية من تطبيق حد السرقة، وهي الحفاظ على الأموال، فلم يطبق الحد عام الرمادة، لما اشتدت المجاعة بالناس، لأن حفظ النفس مقدم على حفظ المال، وإذا لم يجد المجتهد نصاً في الشرع على الحكم، ولكن للحادثة مشابهة في الشريعة، وجب عليه القياس على حكم الحادثة المشابهة، بعد استخراج علة الحكم بما يتفق مع مقاصد الشرع.. وإذا فقد المجتهد النص الخاص على الحكم، أو النص الذي يقيس عليه استنباط الحكم الشرعي بالاهتداء بالمقصد العام في الشريعة» اهـ، ص ١٨٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٦٧/٤.

وقع فيها الإجماع، وإنما يكفي أن يعلم أن فتواه لا تخالف حكماً مجمعاً عليه^(١).

ويجب على المجتهد أيضاً أن يعرف القواعد الكلية للفقه الإسلامي، ليكتسب بذلك ملكة يفهم بها مقصود الشارع^(٢).

سادساً : معرفة أحوال عصره :

لابد للمجتهد من فهم أحوال عصره وظروف مجتمعه الذي يعيش فيه، ليتمكن بذلك من تكيف الوقائع التي يجتهد في استنباط أحكام لها، ويأتي حكمه عليها سليماً، وفهمه لها صحيحاً، فالمجتهد كالمفتي لابد له من معرفة واقعة الاستفتاء، ودراسة الظروف الاجتماعية المحيطة بها، والعوامل المؤثرة في الواقعة، وبذلك تكون فتواه معالجة للواقع القائم^(٣). « فمعرفة الناس أصل يحتاج إليه المجتهد، وإلا أفسد أكثر مما أصلح، فعليه أن يكون عالماً بالامر والنهي، وطبائع الناس وعوائدهم، وأعرافهم، والمتغيرات الطارئة في حياتهم، فالفتوى قد تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال^(٤) ».

(١) الفزالي، المستصفى، ٣٥١/٢ وما بعدها. البخاري، كشف الأسرار، ١١٣٦/٤. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٣١٩/٢. التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١١٨/٢. الأسنوي، منتهى السؤل، ٢٤٤/٣.

(٢) وذلك مثل الضرر لا يزال بالضرر. والمشقة تجلب التيسير، واليقين لا يطرح بالشك، وغير ذلك. انظر ابن السبكي، جمع الجوامع، ٢٨٢/٢.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه الإسلامي، ١٩٧٩م، دار الفكر، القاهرة، ص ٣٨٧.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٩٩/٤.

شروط الاجتهاد المختلف فيها:

ذكر بعض الاصوليين شروطاً أخرى للاجتهاد، غير تلك الشروط التي ذكرها معظم الاصوليين، ومن هذه الشروط الآتي:

١ - العلم بأصول الدين: اشترطه بعض الاصوليين ولم يشترطه آخرون، ويبدو أن الذين اشترطوه يقصدون به العلم بالضروريات، كالعلم بوجود الرب سبحانه وصفاته وما يستحقه، والتصديق بالرسول وما جاءوا به، وهذا امر لا بد من معرفته، والذين لم يشترطوه ربما أرادوا به ما يدخل في علم الكلام، إذ لا علاقة له بالاجتهاد، ولكن البارع فيه يكون أقوى على الاجتهاد، لان العلوم يقوي بعضها بعضاً^(١).

٢ - العلم بالفروع الفقهية: ذكر بعض الاصوليين شرط العلم بالفروع الفقهية، ولم يذكره آخرون^(٢). وبالتأمل في هذا الشرط، نجد أن الفروع الفقهية هي ثمرة الاجتهاد، فلا داعي للعلم والإحاطة بها، إلا أن تكون معرفتها من باب الممارسة على الاجتهاد، حتى تحصل بذلك دربة عليه، من خلال فهم اختلافات الفقهاء في المسائل، ودليل كل طرف فيما ذهب إليه ومناقشته للطرف الآخر، فلا شك أن هذا الامر ينفع طالب الاجتهاد كثيراً.. ومن هنا فالذي ذهب إلى اشتراطه نظر إلى فائدته، والذي لم يشترطه نظر إلى أن الفروع الفقهية هي ثمرة الاجتهاد فلا داعي لها،

(١) الفزالي، المستصفى، ٣/٢٥٢. والامدي، الإحكام، ٣/٢٠٤. وحاشية البناني على جمع الجوامع.

٢/٣٨٤. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٢/٣٦٣.

(٢) الفزالي، المستصفى، ٢/٣٥٣. مذكور. الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ١١٤.

قال الشافعي رحمه الله: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبل من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم»^(١).

٣ - العلم بالدليل العقلي: شرطه جماعة منهم الغزالي والرازي، ولم يشترطه آخرون، لأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية لا على الأدلة العقلية^(٢).

والمراد بالدليل العقلي: -عند من اشترطه- هو مستند النفي الأصلي للأحكام، فإن العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها في صور لا نهاية لها. أما ما سنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محصورة، وإن كانت كثيرة فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية، ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس^(٣).

شروط عضو الاجتهاد الجماعي:

بعد أن انتهينا من شرح شروط الاجتهاد، نود التوضيح بأنه لا بد أن تتوفر تلك الشروط في عضو الاجتهاد الجماعي، ولكن ينبغي مراعاة الآتي:

أولاً: يكتفى من تلك الشروط بالمستوى المخفف -وقد سبق ذلك عند الحديث عن كل شرط- وهذا التخفيف يجعل الوصول إلى إمكانية الاجتهاد ميسوراً على طالبه وغير متعذر، لأن تحصيل ذلك المستوى من العلم ممكن، خصوصاً في عصرنا الذي توفرت فيه الوسائل والإمكانات

(١) الشافعي، الرسالة، فقرة ١٤٤٩ وما بعدها.

(٢) الغزالي، المستصفى، ٣٥١/٢، والرازي، المحصول، ٣٤/٦.

(٣) الغزالي، المستصفى، ١٠٢/٢.

العلمية.. وأيضاً فإن عضو الاجتهاد الجماعي يكتفى فيه بأن يكون مجتهداً جزئياً، ولا يشترط فيه بأن يكون مجتهداً مطلقاً. والمجتهد المطلق هو الذي يكون قادراً على الاجتهاد في جميع أبواب الفقه ومسائله، أما المجتهد الجزئي فهو الذي يحصل له من العلم ما يجعله قادراً على الاجتهاد في بعض أبواب العلم دون غيرها^(١)، مع كونه حائزاً على الشروط التي ذكرها العلماء للمجتهد، فمثلاً يمكن للاقتصاديين أن يجتهدوا في مسائل تخصصهم، إذا أحاطوا فيه بكل ما ورد فيها من الأدلة.

ثانياً: لا يمكن القبول بالرأي الذي ذهب إلى عدم اشتراط شروط الاجتهاد في أعضاء الاجتهاد الجماعي^(٢)، وذلك لأن هذا القول يجعل الاجتهاد الجماعي صادراً ممن ليسوا مؤهلين للاجتهاد، إذ كيف يجتهد وينظر في الأدلة ويستنبط الأحكام من ليس مجتهداً؟ وكيف يستطيع الوصول إلى الحكم الشرعي مَنْ فَقَدَ أدوات الوصول إليه؟ وسيكون نظره فاسداً واستنباطه باطلاً، وقد أشار الشيخ عبد الوهاب خلاف إلى هذا فقال: «ولا يسوغ الاجتهاد بالرأي لجماعة، إلا إذا توفرت في كل فرد من أفرادها شرائط الاجتهاد ومؤهلاته»^(٣). . . ولأن الجماعة في الاجتهاد لا يُقصد بها أن تكون بديلاً عن شروط الاجتهاد في مَنْ يقوم به، ولكن المقصود بها أن الاجتهاد الصادر عن جماعة من المجتهدين، يكون أكثر قوة من الاجتهاد الصادر عن فرد مجتهد، وذلك باعتبار أن رأي الجماعة أقوى من رأي الفرد.. وأيضاً فإن عدم توفر شروط الاجتهاد في أعضاء الاجتهاد الجماعي،

(١) الغزالي، المستصفى، ١٠٣/٢. الأمدى، الإحكام، ٢٠٥/٣.

(٢) ذكر الدكتور توفيق الشاوي أنه لا يلزم في أعضاء المجلس الاجتهاد توفر شروط الاجتهاد. انظر كتابه فقه الشورى والاستشارة، ص ١٨٦، ١٨٨، ١٥٢.

(٣) خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص ٣.

يؤدي إلى أن يضم مجلس الاجتهاد الجماعي مجموعة من غير المجتهدين، وبالتالي لا يمكن أن يُقال عن عملهم أنه اجتهاد فقهي شرعي .

وإذا كان من أسباب حاجتنا إلى الاجتهاد الجماعي هو ما يقوم به من التعويض عن المجتهد المطلق، الذي تعذر وجوده في هذا الزمن^(١)، فهذا كلام صحيح، ولكنه لا بد أن تتوفر في أعضاء الجماعي شروط المجتهد الجزئي كحد أدنى للقيام بالاجتهاد. وإيضاً فإن في المجلس الاجتهادي مجموعة من الأعضاء لا يشترط فيهم توفر شروط الاجتهاد، وإنما ينبغي فيهم أن يكونوا من الخبراء البارعين في تخصصاتهم المساعدة للعلماء المجتهدين، ويكون دورهم التكييف والبيان والتحديد الدقيق للقضايا محل الاجتهاد، ليسهلوا للمجتهدين فهم القضايا بشكل دقيق وسليم، واستنباط الحكم الشرعي المناسب، وليس لهم حق التصويت أو إبداء الرأي في الحكم الشرعي .

ثالثاً: بيناً فيما سبق أنه يكتفى في عضو الاجتهاد الجماعي أن يكون مجتهداً جزئياً، ولا يشترط فيه أن يكون مجتهداً مطلقاً، والقول بجواز الاجتهاد الجزئي هو ما ذهب إليه ورجحه الأكثرون من الأصوليين^(٢) مستدلين على ذلك بالآتي :

١ - لو لم يتجزأ الاجتهاد، لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع مسائل التشريع الإسلامي دليلاً وحكماً، وهذا أمر قد تعذر وجوده في أئمة أعلام، فالإمام مالك رحمه الله، وهو مجتهد بالإجماع، عندما سئل عن أربعين مسألة، قال في ست وثلاثين منها: « لا أدري »، وكم توقف الشافعي بل الصحابة في المسائل^(٣).

(١) القطن، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤٢٢. والعلواني، أصول الفقه منهج بحث ومعرفة، ص ٨١.

(٢) وهو اختيار الغزالي في المستصفى، ٢٢/٢. والنووي في المجموع، ٧١/١، ونسبه لابن دقيق العيد.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٥٥. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٢/٣٦٤.

٢ - إن العالم إذا اطلع على أدلة المسألة وفقه أحكامها، واطلع على كل ما يتعلق بتلك المسألة، فيكون هو وغيره سواء في تلك المسألة، فلا يجوز أن يعدل عن فهمه وعلمه إلى أن يقلد فهم غيره، لأن تركه لما فهمه باجتهاده وذهابه إلى تقليد غيره، يكون هذا تركاً للعلم واتباعاً للرأي، وهذا منهي عنه بقوله ﷺ: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(١)، وقوله: «استفت قلبك وإن أفثاك المفتون»^(٢). وهذا الحديث يدل على جواز ترجيح اجتهاده على اجتهاد غيره^(٣).

غير أن بعض العلماء ذهب إلى عدم جواز تجزؤ الاجتهاد، مستدلاً بأنه يحتمل أن يكون كل ما يُقدَّرُ جهل المجتهد به يجوز تعلقه بالحكم الذي يبحث فيه، ولأن من لا يستطيع الاجتهاد في بعض المسائل لا يستطيع الاجتهاد في بعضها الآخر^(٤).

وأجيب على هذا بأنه يفترض في المجتهد الجزئي حصول العلم بجميع ما يتعلق بتلك المسألة، أما استطاعة الاجتهاد في بعض مسائل العلم دون بعض، فإن ذلك قد وقع لأئمة اتفق على أنهم مجتهدون كما سبق ذكره^(٥).

(١) رواه الترمذي والنسائي. وقال الترمذي حديث حسن صحيح. انظر الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، مع شرحه فيض القدير. لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد [ت: ٩١١هـ]. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ج ٣، ص ٧٠٦.

(٢) رواه أحمد وأحمد والدارمي. وانظر هذا الحديث في الجامع الصغير للسيوطي، مع شرح فيض القدير، ج ١، ص ٦٣٤.

(٣) ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٢/ ٣٦٤. ابن أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ١٨٢.

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٥٥. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٢/ ٣٦٥. ابن القيم: إعلام الموقعين، ٤/ ٢١٦.

(٥) انظر المراجع السابقة.

ويميل الباحث إلى جواز تجزؤ الاجتهاد، وخصوصاً في هذا العصر الذي تعقدت فيه القضايا، وتشعبت فيه المسائل، وصار من الصعب الاجتهاد في كل أبواب الفقه، بينما يمكن الاجتهاد والتخصص في بعض أبواب الفقه، فمثلاً لو أن عالماً تخصص في أبواب الفقه المتعلقة بالاقتصاد، واستكمل لذلك شروط الاجتهاد، فإن اجتهاده يكون صحيحاً، وكذا يمكن لعالم آخر أن يجتهد في أبواب الفقه المتعلقة بالسياسة الشرعية، وآخر في التشريع الجنائي، يقول الآمدي بعد أن نص على شروط المجتهد: «وذلك كله إنما يشترط في المجتهد المطلق المتصدي للحكم والفتوى في جميع المسائل، وأما الاجتهاد في بعض المسائل فيكفي فيه أن يكون عارفاً بما يتعلق بالمسائل، وما لا بد له فيها، ولا يضره في ذلك جهله بما لا يتعلق بها، مما يتعلق بباقي المسائل الفقهية»^(١).

ويقول ابن القيم: «الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم مقلداً في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض، وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد، أو الحج، أو غير ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه.. وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؟ فيه ثلاثة أوجه، أصحها الجواز، بل هو الصواب المقطوع به». ثم قال بعد ذلك: «إن حكمه حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع، أي أن حكم الإفتاء في مسألة اجتهد فيها، مثل حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع»^(٢).

(١) الآمدي، الإحكام، ٣-٤/٣٩٨.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/١٨٨.

الفصل الثاني

أهمية الاجتهاد الجماعي

للاجتهاد الجماعي أهمية بالغة في التشريع الإسلامي، وتنجلى أهميته من خلال مجموعة الأمور التي يحققها، وأبرز تلك الأمور: أنه يحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، كما أنه يكون أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، وهو في الوقت نفسه يعوض عما قد يتعذر علينا اليوم من قيام الإجماع، ويسد إلى حد كبير الفراغ الذي يحدثه غياب المجتهد المطلق... والاجتهاد الجماعي ييسر للأمة استمرار الاجتهاد، ويمنع أسباب توقفه أو إغلاق باب، كما أنه يقي الأمة من الأخطاء والأخطار التي قد تنتج عن الاجتهاد الفردي، وهو أفضل نوعي الاجتهاد لمعالجة المستجدات في حياة الأمة، وهو من أنجع السبل إلى توحيد النظم التشريعية للأمة... وأيضاً فإن الجماعية في الاجتهاد، يتحقق بها التكامل بين الساعين للاجتهاد، ويتحقق بها التكامل في النظر للقضايا محل الاجتهاد. وسنعرض لكل هذه العوامل بالتفصيل وذلك على النحو الآتي:

أولاً: يحقق مبدأ الشورى:

يتحقق في الاجتهاد الجماعي مبدأ الشورى في الاجتهاد، وذلك أن أعضاء المجلس الاجتهادي يمارسون الشورى بتبادل الآراء، وتمحيص الأفكار وتقليبها على كل الوجوه، حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه أو ترجحه

الأغلبية^(١)، وفي هذا تطبيق لمبدأ الشورى الذي أمرنا الله به^(٢) في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى: ٣٨)، وقوله تعالى: ﴿وَسَأَوْرُهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

وقد أرشدنا إلى ذلك الرسول ﷺ فيما رواه سعيد بن المسيب عن علي رضي الله عنه، قال: قلت: يا رسول الله! الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: واجمعوا له العالمين - أو قال: العابدين - من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد^(٣)، ولذلك كان منهج الخلفاء الراشدين - إذا لم يجدوا الحكم في الكتاب أو السنة - أن يدعوا رؤوس الناس وخيارهم إلى التشاور والنظر، فما اجتمع عليه أمرهم كان حكماً شرعياً^(٤). وقد اقتفى أثرهم في ذلك عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، حيث حرص على تطبيق مبدأ الشورى في الاجتهاد، فأنشأ مجلساً من فقهاء المدينة وصلحائها، ليستعين بهم في استنباط الأحكام والاستفادة برأيهم، وذلك عندما كان والياً على المدينة قبل أن يصير خليفة^(٥)، وهذا ما سار عليه العمل في بعض عصور الدولة الأموية بالاندلس، أيام يحيى ابن يحيى الليثي قاضي قضاتها، فقد أنشأ مجلساً للشورى، للنظر في المشاكل الفقهية^(٦).

(١) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ١٨٦، ٢٢٤. والقرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٨٤.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١/ ٥٦.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١/ ٦٥-٦٦. وخلاف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، ١٩٥٠م، الطبعة الرابعة، ص ٤١-٤٢. وقد تقدمت الرواية وتخريجها.

(٥) البري، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ٢٥٥. وحسب الله، أصول التشريع، ص ١٢٨.

(٦) المرجع السابق البري، وخلاف، علم أصول الفقه، ص ٥٠.

ولا شك أن تطبيق مبدأ الشورى في الاجتهاد، يحقق الكثير من الفوائد، من أهمها: ذلك التمحيص للآراء والتلاحق للأفكار عبر مناقشات علمية تجعل الحكم النابع عن ذلك الاجتهاد أكثر دقة في النظر، وأكثر إصابة في الرأي، ويجنب الاجتهاد ما قد يكون في الاجتهاد الفردي من القصور، أو التأثير ببعض النزعات الخاصة، كما أن الشورى في الاجتهاد تقرب وجهات النظر، وتقلل مساحة الخلاف، وتعزز ثقة الأمة بالاحكام النابعة من الاجتهاد الجماعي^(١).

ثانياً: الاجتهاد الجماعي أكثر دقة وإصابة:

إن الاجتهاد الجماعي باعتباره تفاعل وتكامل ومشاركة بين مجموعة كبيرة من العلماء المجتهدين والخبراء المتخصصين، يتميز عن الاجتهاد الفردي بأنه يكون أكثر استيعاباً وإماماً بالموضوع المطروح للاجتهاد، وأكثر شمولاً في الفهم لكل جوانب وملابسات القضية، كما أن عمق النقاش فيه ودقة التمحيص للآراء والحجج، يجعل استنباط الحكم أكثر دقة وأكثر إصابة، «فأرى الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخص جانباً في الموضوع لا يتنبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تبرز المناقشة نقاطاً كانت خافية، أو تجلي أموراً كانت غامضة، أو تذكر بأشياء كانت منسية، وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعي»^(٢).

(١) الخطيب، عبد الكريم، سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه، ١٤٠٥هـ، مؤسسة دار الأمانة، ص ٧٣-٧٥.

(٢) القرطبي، لقاءات ومحاورات، ص ١٨٢.

لذلك نجد حرص الخلفاء الراشدين على الأخذ به، وخاصة في القضايا العامة والمعقدة، حيث كان أسلوب الصحابة في الاجتهاد لتلك القضايا يغلب عليه الطابع الجماعي، فقد كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس بها نص من الكتاب أو السنة، جمع لها الخليفة رؤوس الناس وخيارهم واستشارهم، فما اتفقوا عليه اعتبر حكماً شرعياً، ومن ذلك ما فعله عمر رضي الله عنه في جمع الصحابة للبحث في قسمة موارد العراق وغيره من الأراضي المفتوحة عنوة، وانتهى رأيهم بالاتفاق إلى إبقاء الأرض بيد أهلها وعدم قسمتها بين الغائمين^(١).

ثالثاً: يعوز عن توقف الإجماع:

الإجماع كما عرّفه علماء الأصول: هو اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي، في أي عصر من العصور، بعد وفاة الرسول ﷺ، ولا خلاف بين العلماء في كون الإجماع مصدراً من مصادر التشريع المتفق عليها، ولكن العلماء اختلفوا في إمكانية تحقق الإجماع، كما اختلفوا في مسائل أخرى تتعلق بالإجماع، وليس هذا محل الخوض في هذا الخلاف، وإن ما نريد الحديث عنه هو أن الاجتهاد الجماعي يمكن أن يسد الفراغ الذي يحدثه غياب الإجماع، حيث إن اتفاق جمع كبير من

(١) ويبرز هذا المنهج في أعمال عمر المتكررة، فكان إذا نزلت نازلة ليس فيها نص عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله ثم جعلها شورى بينهم، وحين كان عمر يفعل ذلك بالمدينة كان يأمر شريحاً أن يفعل مثله في الكوفة، فمما كتبه لقاضيه شريح: «فإن أذاك ما ليس في كتاب الله، ولم يسن رسول الله ﷺ، فاقض بما أجمع عليه الناس». انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ١/٦٢، ٨٤. وراجع الزحيلي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٨٩-١٩١.

المجتهدين -أو الاغلبية منهم- على حكم شرعي، لابد أن ذلك سيؤدي إلى الوصول إلى أحكام شرعية، تكون في قوتها ودقتها أقرب إلى قوة الإجماع منها إلى قوة الاجتهاد الفردي- كما سنفصل ذلك في حجية الاجتهاد الجماعي.

وعلى هذا، فإن الاجتهاد الجماعي يعوض في التشريع ما قد يتعذر تحقيقه، لغياب الإجماع والاجتهاد معاً، وهو بذلك يعيد للفقه حيويته وقدرته على مواجهة المشكلات بحلول شرعية صحيحة ودقيقة، فإذا كان اتفاق كل المجتهدين -الذي هو أساس الإجماع- متعذر فإن اتفاق أكثر المجتهدين لن يكون متعذراً، وهذا ما جعل بعض العلماء يذهب إلى أن الإجماع بالمعنى الأصولي لم يتحقق، وإنما الذي تحقق هو الاجتهاد الجماعي، وأن ما سمي إجماعاً إنما هو اجتهاد جماعي، وسمي هؤلاء العلماء الاجتهاد الجماعي بالإجماع الواقعي، يعني الذي تحقق واقعاً في العصور الإسلامية، أما الإجماع بالمعنى الأصولي فلم يتم ذلك واقعاً، ودلل على هذا الرأي بأن ما روي عن الصحابة من إجماعات، لم تكن في حقيقتها إلا اجتهادات^(١) جماعية، حيث كان الخلفاء إذا نزلت بهم قضية ليس فيها نص من كتاب أو سنة، يجمعون لها رؤوس الناس وخيارهم وعلماءهم، ويتشاورون في الأمر، فما انتهوا إليه اعتبر حكماً شرعياً، وهذا في حقيقته اجتهاد جماعي، إذ أن هؤلاء الذي كانوا يُجْمَعُونَ لذلك لم يكونوا كل الصحابة، ولم يُرو أن

(١) خلاف، علم أصول الفقه، ص ٥٠. وشلتوت، الإسلام عقيدة وشرعية، ص ٥٥٣-٥٥٥. والقرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٨٣-١٨٤. وحسب الله، أصول التشريع، ص ١٢٧-١٢٩.

أحد الخلفاء توقف في حكم شرعي، حتى يوافق عليه بقية علماء الصحابة الغائبين عن ذلك المجلس، أو الذين كانوا منهم في الامصار المتفرقة^(١).

وذهب بعض العلماء إلى اعتبار الاجتهاد الجماعي إجماعاً ناقصاً^(٢)، حيث قَسَمُوا الإجماع إلى نوعين: إجماع كامل، وهو الذي يتم فيه اتفاق كل المجتهدين، والإجماع الناقص، وهو الذي يتم فيه اتفاق أكثر المجتهدين، والذي قد يُسمى اجتهاداً جماعياً، ويقول أصحاب هذا الرأي: إن الإجماع الكامل لم يتحقق في واقع الأمر إلا في القضايا أو في الأمور التي هي معلومة من الدين بالضرورة، والتي لا تلقى فيها أحداً من المسلمين إلا وافق عليها، ونقلها عن قبله، وذلك كالإجماع على أن الجد يرث مع وجود الإخوة، وأن الجدة يحرم التزوج بها كالأم، وترث السدس إذا لم تكن هناك أم، والإجماع على عدم بيع أم الولد^(٣).

وأما الإجماع الناقص فإن انعقاده لا يتوقف على اتفاق جميع المجتهدين، بل يتم باتفاق الأكثرية، عملاً بما نقل عن ابن جرير وأبي بكر الرازي وأبي الحسين الخياط من المعتزلة، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه^(٤)، وهذا النوع من الإجماع يتم في الغالب في المستجدات الدنيوية، التي لم ينص على حكمها كتاب أو سنة، مما هو مجال للرأي من مصالح الأمة الدنيوية، التي تختلف باختلاف الزمان أو المكان، كالإجماع

(١) خلاف، علم أصول الفقه، ص ٥٠.

(٢) حسب الله، أصول التشريع، ص ١٢٩.

(٣) حسب الله، أصول التشريع، ص ١٢٧.

(٤) المرجع السابق، ص ١٢٨، سيقتي تفصيل هذا القول وأدلته عند الحديث عن مذهب القائلين بأن قول الأكثرية إجماع، ويراجع هذا القول وأدلته في الأسنوي، منتهى السؤل، ص ٥٥. والأمدي، الإحكام، ١٢٠/١. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ٢٢٢/٢.

على إمامة شخص بعينه، أو على إعلان حرب على عدو... وبالتأمل في هذا النوع من الإجماع، نجد أنه ينطبق على ما يسمى بالاجتهاد الجماعي^(١).

وهذا النوع من الإجماع هو ما سار عليه الإمامان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، حيث كانا يستعينان عند الاستشارة في الأمور القضائية والإدارية بما يتهيا لهما من أولي الرأي، فلم يؤثر عن أحدهما أنه كان يتوقف في الحكم حتى يستشير القضاة في الأقاليم أو قواد الجيوش في أنحاء الأرض^(٢).

ويرى بعض المفكرين أن الاجتهاد الجماعي يمكن أن يكون هو الجسر الذي يوصل إلى الإجماع التام، وذلك أن الحكم الذي يتوصل إليه بالاجتهاد الجماعي يمكن عرضه على بقية العلماء المجتهدين، فإن وافقوا عليه صراحة كان ذلك إجماعاً صريحاً، وإن سكتوا بعد علمهم كان إجماعاً سكوتياً^(٣).

رابعاً: الاجتهاد الجماعي ينظم الاجتهاد ويمنع توقفه:

الاجتهاد أصل من أصول التشريع الإسلامي، وهو الأساس لحيوية التشريع ونمائه، واستمرار عطائه في تعريف الأمة بأحكام الله في كل نازلة، ولهذا فقد بدأ الاجتهاد منذ عهد النبي ﷺ على يد الصحابة، ثم من بعدهم التابعون وتابعوهم، ثم استمر في عطائه حتى منتصف القرن الرابع الهجري، حيث نودي بتوقيف الاجتهاد وإغلاق باب^(٤). وكان من أبرز

(١) حسب الله، أصول التشريع، ص ١٢٨.

(٢) حسب الله، أصول التشريع، ص ١٢٩.

(٣) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص ١٨٦.

(٤) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٢١٩ وما بعدها. والسايس، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١١٩ وما بعدها.

الأسباب لهذه الدعوة هي تلك الفوضى والاختفاء والاختراقات، التي جاءت نتيجة الأدعاء من أصحاب الاجتهاد الفردي، ولغياب الاجتهاد الجماعي .. ولذلك كان ينبغي للحريصين على استمرار الاجتهاد، أن يدعوا إلى حمايته، عبر تنظيمه بأسلوب الاجتهاد الجماعي، حتى تدرأ تلك الأخطاء النابعة من بعض ادعاء الاجتهاد^(١) .. فمن المعلوم أن الاجتهاد في عهد الصحابة كان يغلب عليه - خصوصاً في القضايا العامة أو المعقدة - الطابع الجماعي^(٢) .

ثم أصبح الاجتهاد في العصور التالية يتسم بالطابع الفردي، فكان كل مجتهد يستقل برأيه وفهمه في اجتهاده، وتبارى المجتهدون في استنباط القواعد، وتأسيس أصول بعض النظريات، فازدهر الفقه وأثري، إلا أنه عندما ضعفت الدولة الإسلامية وفقدت سيطرتها، واضطرب الاجتهاد الفقهي، دخل في صفوف المجتهدين من ليس منهم، ووجدت بعض الفتاوى عن طريق الفرض والتشهي^(٣)، وقلّت الكفايات والورع، فتخوف العلماء، فافتوا بإغلاق باب الاجتهاد^(٤)، حتى يقطعوا الطريق على الفرق والمذاهب المنحرفة، ويحموا الأمة من الانقسام الديني . ولكن هذا المسلك أدى إلى شيوع التقليد وانتشار التعصب، وجمود الاجتهاد^(٥)، حتى كاد الاجتهاد أن يخلو زمناً طويلاً، باستثناء ما كان يجري بين الحين والآخر من ظهور أئمة مجتهدين^(٦) .

(١) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ١٢٩-١٣٠ .

(٢) حسب الله، أصول التشريع، ص ١٢٨ . ومدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ١٢٩ .

(٣) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ١٢٩-١٣٠ .

(٤) الزرقاء، الاجتهاد، ص ١٥٥ .

(٥) الخضري، تاريخ التشريع، ص ٣١٩ . والسايس، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١١٩ وما بعدها .

(٦) القرطبي، لقايات ومحاورات، ص ٧٣-٧٤ .

وإذا كانت الفتوى بإغلاق باب الاجتهاد قد قصد بها في بداية الأمر منع الاجتهاد الفردي، لإبعاد من ليسوا أهلاً للاجتهاد، فإن الأمر قد أسيء فهمه وروج أن المقصود منع الاجتهاد مطلقاً^(١)، وكان الواجب أن تعالج الفوضى في الاجتهاد بتنظيمه، وجعله في يد جماعة لا يد الأفراد، بدلاً من أن يعالج بإغلاق باب الاجتهاد^(٢).

وقد أرشدنا الرسول ﷺ إلى ذلك عندما سأل علي رضي الله عنه، إذا نزل بهم أمر لا يجدون له نصاً في القرآن، ولم تمض فيه سنة، فقال ﷺ: «اجمعوا له العالمين - أو قال: العابدين - من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»^(٣).

خامساً: الاجتهاد الجماعي يقي الاجتهاد من الأخطار:

تبين لنا من خلال ما سبق، أن الاجتهاد كان في أحسن أحواله عندما كان جماعياً، ثم تسربت إليه الإشكالات عندما صار فردياً، مما دعا إلى القول بسد باب الاجتهاد.. وإذا كان استمرار الاجتهاد ضرورياً، فإن قيامه في زمننا بشكل فردي، يخشى معه أن يأتي بالإشكالات نفسها التي أدت بالعلماء - في منتصف القرن الرابع الهجري - إلى إغلاق باب الاجتهاد، بل إن تلك المخاوف صارت اليوم أكثر بروزاً، «حيث بدأ كل من يرى في نفسه القدرة على النظر الفقهي، يلبس ثوب الاجتهاد، ويخرج على الناس بالآراء

(١) مذكور. الاجتهاد في التشريع الإسلامي. ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) الزرقاء، الاجتهاد. ص ١٥٦.

(٣) سبق تخريجه.

الاجتهادية، حتى ولو لم يكن من أهل الاجتهاد، ولم تتوفر فيه أكثر شروط الاجتهاد، فتضاربت الأقوال وتبليت الأفكار، وأصبح الناس في حيرة مما يسمعون أو يقرأون^(١).

ويخشى أيضاً من المتاجرين بالدين، الذين يصدرون كتباً وفتاوى غراره، يتزلفون بها إلى الطغاة، أو يخدمون بها أعداء الإسلام، فيهدمون دعائم الدين تحت ستار الاجتهاد وحرية التفكير، طمعاً منهم في منافع يجنونها من وراء ذلك، لا يبالون معها بسخط الله^(٢).

لذلك لابد أن يكون الاجتهاد جماعياً، حتى يسد الباب على هؤلاء الأعداء، ويحقق للأمة معرفتها بشرع الله على أكمل وجه وأدق بيان، وليس في هذا حجر على الآراء أو حكر على التفكير، وإنما هو حماية للأمة من البلبلة والتشويش في أمر دينها.

كما أن ذلك لا يمنع من وجود الاجتهاد الفردي كممهد ومثير للاجتهاد الجماعي^(٣)، ومن حق الأفراد أن يكتبوا وينشروا أبحاثاً ودراسات، وأن يقولوا ما يرونه من اجتهادات، ولكنها تظل في نظر الأمة مجرد آراء واجتهادات فردية وأبحاث تمهيدية، ينبغي أن تخضع للنظر من قبل المجامع الاجتهادية^(٤)، خصوصاً إذا كانت تلك الاجتهادات الجديدة صادرة عن أشخاص لم يُعرف عنهم عمق في العلم، وقوة في الدين.

(١) مذكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ١٢٩.

(٢) الزرقاء، الاجتهاد، ص ١٥٦.

(٣) القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٨٤.

(٤) مذكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ١٢٩-١٣٠.

سادساً: الاجتهاد الجماعي علاج للمستجدات:

نحن اليوم في عصر تطورت فيه أحوال الام تطوراً مذهلاً، نشأ عن ذلك الكثير من المستجدات والقضايا التي لم تكن موجودة من قبل، وليس لها مثيل فيما تضمنته كتب الفقه المعهودة، وهذا يتطلب منا ضرورة الاجتهاد لمعالجتها، ولا بد أن يكون هذا الاجتهاد جماعياً، وذلك لسببين:

السبب الأول: ان هذه المستجدات تكون في الغالب قضايا عامة، يهم تنظيمها كل المجتمع، وعس أثرها كل فرد في علاقته بالآخرين، افراداً أو مجتمعاً أو دولة، وليست من القضايا الفردية التي تتعلق بكل فرد على حدة، وعليه فإن أي خطأ في الاجتهاد للقضايا العامة يصيب أثره عموم الناس، لذلك يجب في هذه القضايا ان يكون الاجتهاد جماعياً، لما فيه من دقة في البحث، وشمول في النظر، وتمحيص للرأي، يتبلور ذلك من خلال اشتراك جمع من العلماء في النقاش وتبادل الآراء، فيأتي حكمهم أكثر دقة في الاستنباط، وأكثر قرباً للصواب من الاجتهاد الفردي^(١).

السبب الثاني: ان الكثير من القضايا المستجدة، قد يحيط بها الكثير من الملبسات والتشعبات والصلات بقضايا وعلوم متعددة، مما يجعل القدرة على فهم كل جوانبها ومتعلقاتها لا يكتمل إلا ان يكون جماعياً، ويصعب على فرد استيعاب كل ما تتطلبه تلك القضايا من علوم ومعارف، وتكون الرؤية الفردية في هذه القضايا قاصرة، فلربما نُظِرَ إلى تلك القضية -المعقدة والمتشعبة- من زاوية وأهملت بقية الزوايا فيأتي الحكم قاصراً.

(١) القرضاوي، الاجتهاد، ص ١٨٢.

فالاتجاه الجماعي يكون أقدر على علاج قضايا الأمة في زمن تعددت فيه الخبرات، وتشعبت فيه العلوم، وتعقدت المعاملات أشد التعقيد، وأحاط بها الكثير من التشابك مع قضايا وعلوم أخرى، بصورة لم تكن معهودة من قبل، وطرات أنظمة جديدة للحياة لم تكن موجودة، وأصبحت المسائل الفقهية المدونة قليلة الشبه في الحياة الواقعية، وتغيرت التصورات الاجتماعية للأنظمة القانونية^(١)، وأصبح الفقيه مهما كان علمه وفقهه وجودة قريحته، لا مفر له من الاستعانة بذوي الخبرة والاختصاص في كل فن وفي كل علم، وهذا المستوى من العلم يتعذر توفره في الفرد، لذلك لابد من الاجتهاد الجماعي الذي تتنوع فيه الاختصاصات، وتتوسع فيه الخبرات والاستشارات.

ومن الأمثلة على هذا النوع من القضايا، ما تزخر به حياتنا العملية من العقود المتنوعة التي جددت، كعقد التأمين بمختلف أنواعه، وعقود البورصة، وعقود المضاربة، وعقود الكمبيوترات، والشركات والمعاملات المصرفية بأنواعها، والكثير مما يتعلق بنظام الحكم والسياسة الشرعية^(٢).

سابعاً: الاجتهاد الجماعي سبيل إلى توحيد الأمة:

الأمة الإسلامية أحوج ما تكون إلى اجتماع كلمتها، واتحاد رؤيتها في ما يحل مشاكلها، لتبني على ذلك توحدها في المواقف والتعاملات، ولن يأتي ذلك إلا إذا كانت حلولها لمشاكلها وقضاياها العامة نابعة من رؤية جماعية

(١) الزحيلي، الاجتهاد، ص ١٧٥-١٧٦.

(٢) مذكور، الاجتهاد، ص ١٠٢.

تسعى إلى جمع الكلمة وتوحيد الصف، بعيداً عن الرؤى الفردية المتنافرة، التي تأتي على الأمة بالتفرق في الأفكار والتشتت في الصف والتضارب في الأحكام، مما يجعل الناس في حيرة من أمرهم، وفيما ينبغي أن يعملوا به في القضايا العامة التي تحتاج إلى توحيد في الموقف، واتحاد في الحكم، ولعل الاجتهاد الجماعي هو السبيل إلى إيجاد ذلك. يقول الأستاذ عبد الكريم الخطيب في هذا المضمار: «ولا يجوز الاجتهاد بالرأي لفرد واحد مهما أوتي من المواهب والمؤهلات، لأن التاريخ قد أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي، حيث تشعب الآراء، وتكثرت الخلافات التي تفرق وحدة الأمة إلى مذاهب وشيع»^(١).

ويقول الأستاذ علي حسب الله: «ومنها [أي أفعال المكلفين] ما يتعلق بمعاملاتهم، بعضهم مع بعض، واختلاف الأحكام في هذا مجافٍ للنظام ومجانِب للعدل، وخاصة في البيئة الواحدة والبيئات المتماثلة. والاجتهاد هنا إنما يفيد فائدة عملية إذا اتجه وجهة جماعية، بأن تكون هناك جماعة من المجتهدين: ينظرون فيما جد من الحوادث، ويستنبطون -مستعينين بالمأثور من آراء السابقين- ما يلائم أحوالهم من الأحكام، وتكون أحكامهم هذه نافذة في الناس: يلزمون جميعاً باتباعها، وبحكم القضاة بمقتضاها»^(٢).

ويقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: «الذين لهم الاجتهاد بالرأي هم الجماعة التشريعية الذين توافرت في كل فرد واحد منهم المؤهلات

(١) الخطيب، سد باب الاجتهاد، ص ٤٥.

(٢) حسب الله، أصول التشريع، ص ١٧.

الاجتهادية التي قررها علماء الشرع الإسلامي، فلا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفردٍ مهما أوتي من المواهب واستكمل من المؤهلات، لأن التاريخ أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي كان من اكبر أسبابها الاجتهاد الفردي^(١).

ثامناً: الاجتهاد الجماعي يوجد التكامل:

الاجتهاد الجماعي يوجد التكامل في الاجتهاد على مستويين: مستوى المجتهد ومستوى النظر في القضية محل الاجتهاد. أما التكامل على مستوى المجتهد، فإن مما لا شك فيه أن تحقق الشروط الموضوعية لبلوغ درجة المجتهد المطلق صعبة المثال في عصرنا هذا، لذلك ففي الاجتهاد الجماعي يكمل العلماء بعضهم بعضاً، ويكونوا بمجموعهم في مستوى المجتهد المطلق. وما أحوجنا إلى هذا النوع من الاجتهاد التكاملي، خاصة وقد صار من المتعذر اليوم وجود المجتهد المطلق، وكاد أن يتعذر المجتهد الجزئي، فصار الاجتهاد الجماعي هو الممكن والمعرض لنا عن المجتهد المطلق^(٢)، والمسدد والمقارب بين المجتهدين الجزئيين.

أما التكامل على مستوى الموضوع، فيتجلى في أن قضايا اليوم قد شملها الكثير من التداخل بين علوم متعددة، ولم تعد من البساطة بالشكل الذي كانت عليه من قبل، بل صارت القضية الواحدة موضوعاً لأكثر من تخصص في علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون والتربية وغير ذلك

(١) خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص ١٢.

(٢) القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤٢٣. والعلواني، أصول الفقه منهج بحث ومعرفة، ص ٨١.

من العلوم، ولا يمكن النظر فيها من خلال علم واحد، بل لا بد من النظر فيها من خلال كل العلوم المتصلة بتلك القضية، وهذا لن يقوم به إلا جماعة، ويصعب -إن لم يتعذر- أن يقوم به فرد، لأنه ليس بالإمكان أن يجمع شخص واحد بين المعرفة للعلوم الشرعية بالصورة التي اشتراطها الأصوليون وبين المعرفة المتخصصة لمشاكل البيئة والعصر، فكان لا بد من أن يكون الاجتهاد في هذه القضايا من خلال مجموعة تتكامل فيها الثقافات بحيث يضم مجلس الاجتهاد العلماء المتخصصين في العلوم العصرية إلى جانب العلماء المجتهدين في العلوم الشرعية^(١)، فيكمل أعضاء المجلس بعضهم بعضاً، وتحدث الإحاطة بالمسألة من كل جوانبها وملايساتها ومتعلقاتها^(٢).

وإذا كان التكامل بين العلماء مهماً ومفيداً، فإن التكامل في شخصية المجتهد هو أمر أكثر أهمية.. ومن المفيد في هذا المقام أن نورد ما ذكره الدكتور جمال الدين عطية حول التكامل الذي يجب أن يكون عليه

(١) جمال الدين عطية، في مقال له (المقال الافتتاحي) بمجلة المسلم المعاصر، العدد ٧، ص ٧٦.

(٢) يضرب القرصاوي مثلاً للتكامل الذي يمكن أن يحدث بين أهل الاختصاصات المختلفة بما شارك به من أعمال المنظمة الإسلامية العالمية للعلوم الطبية في الكويت، حيث كان يجتمع فيها عدد من الفقهاء المعبرين، مع عدد من الأطباء المرموقين للبحث في بعض القضايا المهمة، مثل الإجهاض، وبنوك الطيب، وبداية الحياة ونهايتها... إلخ. ويتولى الأطباء شرح هذه الموضوعات بكل ما يحيط بها من ظروف، ويبدأ الفقهاء في محاولة استنباط الحكم بعد المناقشة المستفيضة التي تنتهي بقرار مجمع عليه أو مختلف فيه، أو يؤجل البت إلى دورة أخرى.

وضرب مثلاً آخر بما يحدث في المصارف الإسلامية، حيث إن هيئة الرقابة الشرعية، لا تفتي في المعاملات التي تعرض عليها، إلا بعد شرح وتوضيح وتفصيل من إدارة المصرف والمسؤولين فيه، وبعد أخذ ورد ويحث قد يطول، ينتهون بعد ذلك إلى الرأي الذي يرونه راجحاً وأقرب إلى الصواب، القرصاوي، لقاءات ومحاورات، ص ١٠٦.

المجتهد، حيث يقول: «وإذا كانت ظروف المجتهدين في الماضي قد مكنتهم من الإحاطة بعلوم عصرهم وظروف معاصريهم الحياتية وأعرافهم التجارية، فإن تعقد الحياة المعاصرة والإغراق في التخصص الذي أصبح ظاهرة عامة، يدعو إلى التنبيه إلى أهمية مرحلة تعرف المجتهد على الواقعة محل الاجتهاد، وضرورة اعتماده في ذلك على معارف وخبرات غيره من المتخصصين في كل فرع من فروع المعرفة، وذلك ريثما يتيسر تخصص المجتهدين في كل فرع من هذه الفروع، بأن يجمع بين علوم الشريعة اللازمة للاجتهاد في فرع معين، وبين التخصص في هذا الفرع، إذ إن معالجة مشكلة ازدواج الثقافتين لا يتم إلا بتوحيد الثقافتين في شخص واحد، وأن تعاون المثقفين ثقافة عصرية تخصصية مع المثقفين بالعلوم الشرعية إنما هو خطوة مرحلية مؤقتة، وليست هي الحل السليم الدائم.

والمقصود بتوحيد الثقافتين في شخص واحد، لا يعني جمع ثقافتين متنافرتين ومختلفتي الأصول والمناهج في شخص واحد، فهذا شبيه بالحل المرحلي الذي أشرنا إليه، وإنما المقصود هو تفاعل الثقافتين للخروج بثقافة واحدة متخصصة ذات أصول وضوابط إسلامية، وهو ما يعبر عنه بأسلمة المعرفة»^(١).

(١) عطية، النظرية العامة للتشريعة الإسلامية، ص ٢٢٩-٢٣٠.

الفصل الثالث

حجية الاجتهاد الجماعي

لحجية الاجتهاد الجماعي وجهان: وجه بالنسبة للمجتهد ووجه بالنسبة للكافة من الناس. فاما بالنسبة للمجتهد فإن الحكم -الذي توصل إليه باجتهاده- حجة ملزمة له يجب عليه العمل به، ويحرم عليه مخالفته إلى حكم مخالف من اجتهاد غيره، لأن في ذلك تقليداً للغير، وليس للمجتهد أن يقلد غيره ويترك اجتهاده فيما أسسه الاجتهاد القائم على غلبة الظن إلا إذا اقتنع بحجة غيره، ورآها أرجح من حجته، فعدوله عن اجتهاده ليس تقليداً للغير، وإنما هو اجتهاد جديد منه^(١).

أما حجية الحكم الاجتهادي بالنسبة للكافة من المسلمين فإنه لا يلزمهم اتباعه، ويجوز لهم مخالفته إلى اجتهاد آخر، لأن ما توصل إليه المجتهد من حكم إنما كان بغلبة الظن وليس بنص قطعي الدلالة والثبوت أو بإجماع لا يحتمل المخالفة، ولأن أساس استنباط ذلك الحكم كان عن طريق الامارات التي نصبها الشارع للاعتداء بها وهذا يختلف باختلاف الافهام والمناهج^(٢).

وإذا كان هذا هو حجية الحكم الاجتهادي بشكل عام، فهل يكون للاجتهاد الجماعي حجية أقوى باعتباره اتفاق أكثرية المجتهدين على حكم شرعي، فتكون حجيته في منزلة الإجماع الأصولي، أم غير ذلك؟

(١) الأمدي، الإحكام، ٢٧٤/٤. وابن السبكي، جمع الجوامع مع حاشية المحلي، ٣٩٥/٢. ومذكور. الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ١٣٩-١٤٠.

(٢) المراجع السابقة.

وبالتأمل فيما ذهب إليه الأصوليون من أقوال في حجبية رأي الاكثرية، يمكننا القول: إن العلماء قد اختلفوا في حجبية الاجتهاد الجماعي إلى اتجاهات متعددة، نعرض لذلك بالتفصيل، ثم نذكر ما نميل إليه، وذلك على النحو الآتي:

الاتجاه الأول:

ذهب كثير من العلماء^(١) إلى أنه ليس بإجماع، لأنه لا ينعقد الإجماع إلا باتفاق جميع المجتهدين وعدم وجود المخالف، وفي حالة رأي الاكثرية يقابله رأي الاقلية، فيكون رأي الاكثرية ليس إجماعاً، لأن الأدلة على الحجبية وعصمة الامة من الخطأ إنما كانت في حالة الإجماع من كل المجتهدين، باعتبار أنه لا يمكن اجتماعهم على ضلالة، أما في حالة اتفاق الاكثرية ومخالفة الاقلية، فلا يتحقق فيه إجماع الامة وعصمتها، حتى يكون حجة ملزمة للآخرين يحرم عليهم مخالفته، ويؤكد هذا المعنى فعل الصحابة، حيث إنه روي أن ابن عباس قد خالف رأي الاكثرية في مسألة العول، وربما الفضل، والمتعة، ولو كان رأي الاكثرية حجة - كالإجماع - لبادروا بالإنكار عليه وتخطئته، ولم ينقل ذلك عنهم، وإنما نُقل عنهم مناظرته فقط.

(١) يراجع في هذا القول وأدلته الأسنوي، منتهى السؤل في علم الأصول، ص ٥٥. والأمدى، الأحكام، ١٢٠/١. والغزالي، المستصفى، ١٨٦/١. والسالمي، محمد بن عبد الله بن حميد [ت ١٢٣٢هـ]، شرح طلعة الشمس، طبعة الحلبي، القاهرة، ٧٨/٢. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت وشرحه، ٢٢٢/٢-٢٢٣. والبخاري، كشف الأسرار على أصول البيهقي، ٤٤٥/٢-٤٤٦. وابن الحاجب، المختصر وشرحه، ٢٤-٢٥. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٩٤/٣. وابن أمير باشا، تيسير التحرير، ٢٣٧/٢. والشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص ٤٨. وفرغلي، محمد محمود، حجبة الإجماع وموقف العلماء منها، ١٣٩١هـ، طبعة دار الكتاب الجامعي، ص ٢٠٨-٢٠٩.

الاتجاه الثاني:

ذهب بعض العلماء إلى أن رأي الاكثرية حجيته إجماع، لأن الإجماع يتعقد بالاكثر، وإليه ذهب محمد بن جرير الطبري وأبو بكر الرازي وأبو الحسين الخطاط وبعض المعتزلة وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وقد استدلوا على ما ذهبوا إليه بمجموعة من الأدلة^(١)، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: لقد ورد عن الرسول ﷺ قوله: «إن الله لم يكن ليجمع أمة محمد على ضلالة»^(٢)، «عليكم بالسواد الأعظم»^(٣)، وقوله: «لن تجتمع أمتي على ضلالة فعليكم بالجماعة، فإن يد الله مع الجماعة»^(٤)، وقوله: «يد الله مع الجماعة»^(٥)، كل هذه الأحاديث يقوي بعضها بعضاً، وتدل على الاحتجاج برأي الجماعة الكثيرة.

ثانياً: إن الأمة قد اعتمدت في خلافة أبي بكر على انعقاد الإجماع عليه،

(١) يراجع هذا القول وأدلة في الأسنوي، منتهى السؤل، ٥٥/٢، والأمدى، الأحكام، ١٢٠/١، وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت وشرح فواتح الرحموت، ٢٢٢/٢، والبخاري، كشف الأسرار على أصول البيهقي، ٤٤٥/٢، والرازي المصنوع، ١١٥/٢، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٩٢/٣، وابن أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٢٣٦/٣، وفروغلي، حجية الإجماع، ٣٠٨-٣٠٩.

(٢) قال الهيثمي: «رواه الطبراني، ورجاله ثقات»، مجمع الزوائد، كتاب الخلافة، باب: لزوم الجماعة، ٢١٩/٥.

(٣) قال الهيثمي: «رواه عبد الله بن أحمد، والبخاري، ورجاله ثقات»، مجمع الزوائد، كتاب الخلافة، باب: لزوم الجماعة، ٢١٨/٥.

(٤) قال الهيثمي: «رواه الطبراني، بإسنادين رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح، خلا مرزوق مولى آل طلحة، وهو ثقة»، مجمع الزوائد، كتاب الخلافة، باب: لزوم الجماعة، ٢١٨/٥.

(٥) قال الهيثمي: «رواه الطبراني، ورجاله ثقات»، مجمع الزوائد، كتاب الخلافة، باب: لزوم الجماعة، ٢٢١/٥.

باتفاق أكثر الصحابة، مع مخالفة بعضهم كعلي وسعد بن عباد في أول الأمر.

ثالثاً: إن الاعتداد بمخالفة الأقلية يمنع انعقاد الإجماع أصلاً، لأنه لا يكاد يسلم إجماع من مخالفة واحد أو اثنين له، سرّاً أو علانية، وفي ذلك تعطيل لدليل شرعي.

رابعاً: إن الصحابة قد أنكروا على ابن عباس مخالفته لرأي الأكثرية في العول، وتحليل المتعة، وربما الفضل، والمناقشات بينهم وبينه لم تكن مناظرة، وإنما كانت إنكاراً عليه لمخالفته رأي الأكثرية.. أما النصوص الدالة على عصمة الأمة، فمحمولة كذلك على اتفاق الأكثرية، وذلك جائز وكثير في الأسلوب العربي، إذ يصح إطلاق لفظ الأمة على الأكثرية، فمثلاً عندما يقال: بنو تميم يكرمون الضيف، فإن المراد أكثرهم، وعندما يُقال: عصمة الأمة، فإن المراد يحصل بأكثريتها.

ونوقشت أدلة هذا القول بالآتي^(١):

أولاً: المراد بالسواد الأعظم -وبقية الأحاديث التي في معناه- الأمة في مجموعها، لِمَا في اتفاقها من إجماع يحرم مخالفته، وإلا لما كان لتلك الأحاديث دلالة على استحقاق النار على مخالفة الإجماع، ولما كانت مخالفة شاذة.

(١) يراجع في هذه المناقشة، البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدي، ٤٤٦/٣-٤٤٧. والرازي، المحصول، ١١٦/٢-١١٩. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٩٥/٣. وابن أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٢٣٨/٣. وابن عبد الشكور، المسلم وشرحه، ٢٢/٢. والأسنوي، منتهى السؤل في علم الأصول، ص ٥٥، ٥٦. وفرغلي، حجية الإجماع، ص ٣٠٨-٣٠٩.

ثانيًا: ما ذكروه من أن بيعة أبي بكر اعتبرت إجماعاً رغم تخلف بعض الصحابة، فكان إجماع أكثرية وليس اتفاق الكل، يُجاب على هذا بأن البيعة بالإجماع الكامل، والذين تخلفوا كان تخلفهم لعذر وليس لعدم موافقة، إذ أنهم بعد زوال عذر المخالفين تمت منهم الموافقة.

ثالثًا: ما قالوا من أنه لو كان يخرم الإجماع مخالفة واحد أو أكثر، لما انعقد إجماع، يُجاب عليه بأن الاحتجاج بالإجماع لا يتحقق إلا بموافقة كل المجتهدين، وإلا فهو رأي أكثرية فقط. والعلم بموافقة الجميع، يتم إما بتصريح المقال أو قرائن الأحوال، وذلك ممكن.

رابعًا: أجيب بأن إنكار الصحابة على ابن عباس فيما ذهب إليه، لم يكن بناءً على أنه خالف ما اعتبر إجماعاً، فالإجماع لم يتحقق، وإنما ذلك لمر آخر، وهو أن ما ذهب إليه ابن عباس في موضوع الربا والمتعة مخالف لما رواه الصحابة من الأخبار الدالة على تحريم ربا الفضل، ونسخ المتعة، ولذا صح عن ابن عباس أنه رجع لما سمع ما رَوَاهُ له، وقال: حفظتم عن رسول الله ﷺ ما لم أحفظ.. وأما قول ابن عباس: بعدم العول، فهو بناءً على ما جرت به عادة المجتهدين في مناظراتهم، حتى يظهر لهم المأخذ من جانب المخالف، ولذا قال ابن عباس -رضي الله عنه- من شاء باهلته، إن الذي أحصى رمل عالج عددًا ما جعل في الفريضة نصفًا ونصفًا وثلاثًا، هذان نصفان ذهبًا بالمال، فإين موضع الثلث؟ وقال آخرون: ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل اب الاب أبًا.. وليس ذلك لأن العود إلى قولهم واجب على من خالفه، بل بمعنى طلب الكشف عن مأخذ المخالفة، ولذا أخذ بقوله بعض المتأخرين عنه^(١).

(١) فرغلي، حجية الإجماع، ص ٢١٢.

الاتجاه الثالث :

ذهب إلى أن قول الاكثرية يكون حجة ظنية^(١)، وإن أتباعه أولى من غيره^(٢)، ولكنه ليس إجماعاً بحيث تكون حجته قطعية يحرم مخالفتها، واستدلوا على هذا الرأي بالآتي :

١ - اتفاق الاكثر على قول يدل على وجود دليل راجح، وإلا لما اتفقوا، ويندر أن يكون المخالف للاكثرية دليله راجحاً، وأيضاً من البعيد جداً أن يكون للأقلية دليل لم يطلع عليه الاكثرية أو خالفه الاكثرية غلطاً أو عمداً^(٣).

٢ - إن خبر الواحد بامر لا يفيد العلم، وخبر الجماعة إذا بلغ عددهم حد التواتر يفيد العلم، فليكن مثله في باب الاجتهاد والإجماع.

٣ - إن الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر، فليكن مثله الاجتهاد، تكون الكثرة مرجحة لأصحابها، ويكون اتباع رأيهم هو الأولى .
وأجيب على أدلة هذا القول بالآتي^(٤) :

١ - إنه لا مانع من أن يكون الحق مع الأقل، لأن الاكثر ليس كل الأمة حتى تكون لهم العصمة من الخطأ.

(١) ابن الحاجب، المختصر وشرحه، ٣/٢٤، ٣٥، الأسنوي، منتهى السؤل، ص ٥٥. البخاري، كشف

الأسرار على أصول البرزوي، ٣/٢٤٦. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت وشرحه، ٢/٢٢٢. ابن

أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/٢٢٧. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/٩٤.

(٢) الأسنوي، منتهى السؤل في علم الأصول، ص ٥٥. والأمدي، الأحكام، ١/١٢٠. والفزالي،

المستصفي، ١/١٨٧. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٧٩.

(٣) ابن الحاجب، المختصر وشرحه، ٢/٢٤، ٣٥.

(٤) انظر المراجع في الهامش رقم واحد، نفس الصفحات، ويراجع فرغلي، حجبية الإجماع،

ص ٣١٢-٣١٤.

٢ - إذا كان خبر الأكثر يفيد العلم فيما يخبرون به عن أمر محسوس فهو ليس كذلك فيما يجتهدون به عن أمر صادر عن رأيهم - لا عن رؤيتهم ومشاهدتهم - فلا يفيد العلم.

٣ - لا يلزم من الترجيح بالكثرة في الرواية الترجيح بالكثرة في الرأي، فإن في الرأي قد يكون رأي الأقلية أكثر رجحاناً، وأما في الرواية فهي تعتمد على السماع المحسوس وليس على الرأي.. وفي المحسوس يكون الأكثر أولى.

وأجيب على هذه المناقشات بأن الأكثرية أولى وأقرب إلى الحق من الفرد في الغالب، فيكون رأيهم أكثر صواباً من الفرد في الغالب، فيؤخذ بالغالب على النادر.

الاتجاه الرابع^(١):

ذهب إلى أن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الواقعي، الذي يختلف عن الإجماع الأصولي في أمرين:

أولاً: أن الإجماع بالمعنى الأصولي هو اتفاق كل المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي بعد وفاة الرسول في أي عصر من العصور، أما الإجماع الواقعي فهو يتم باتفاق أكثرية المجتهدين، ولا يشترط فيه اتفاق الجميع.. والاجتهاد بالمعنى الأصولي هو الاجتهاد الكامل، ولم يتحقق في

(١) ذهب إلى هذا القول جماعة من العلماء المعاصرين، منهم الأستاذ عبد الوهاب خلاف في كتابه علم أصول الفقه، ص ٥٠. والشيخ محمود شلتوت في كتابه: «الإسلام عقيدة وشريعة»، ص ٥٥٣-٥٥٥. والأستاذ علي حسب الله في كتابه: «أصول التشريع»، ص ١٢٩. والدكتور يوسف القرضاوي في كتابه: «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، ص ١٨٣-١٨٤.

واقع الأمر إلا في القضايا والأمور التي هي معلومة من الدين بالضرورة، والتي لا تلقى أحداً من المسلمين إلا وافق عليها ونقلها عمن قبله، كالإجماع على أن الجد يرث مع وجود الإخوة، وأن الجدة يحرم التزوج بها كالأم، وترث السدس إذا لم يكن هناك أم، والإجماع على عدم بيع أم الولد^(١).

أما الإجماع الواقعي فهو الإجماع الناقص باعتباره يتم باتفاق الأكثرية، وهذا النوع من الإجماع يمكن تحقيقه في كل العصور، ويتم في الغالب في المستجدات الدنيوية التي لم ينص على حكمها كتاب أو سنة، مما هو مجال للرأي من مصالح الأمة الدنيوية التي تختلف باختلاف الزمان أو المكان، كالإجماع على إمامة شخص بعينه، أو على إعلان حرب على عدو^(٢).

وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه على ما ذهبوا إليه من أن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الواقعي، بفعل الصحابة، حيث إن الإجماع الذي روي عنهم لم يكن في حقيقته إلا اجتهاد جماعي^(٣)، ولم يكن إجماعاً بالمعنى الأصولي الذي اصطلح عليه في الأجيال من بعدهم.

يقول عبد الوهاب خلاف: «فمن رجع إلى الوقائع التي حكم فيها الصحابة واعتُبر حكمهم فيها كالإجماع، يتبين أنه ما وقع إجماع بهذا المعنى [المعنى الأصولي] وأن ما وقع إنما كان اتفاقاً من الحاضرين من أولي العلم والرأي على حكم في الحادثة المعروضة، فهو في الحقيقة حكم صادر

(١) حسب الله، أصول التشريع، ص ١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٣) خلاف، علم أصول الفقه، ص ٥٠. شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٥٢-٥٥٥. وحسب الله،

أصول التشريع، ص ١٢٨. والقرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٨٢-١٨٤.

عن شورى الجماعة، لا عن رأي الفرد، فقد روي أن أبا بكر رضي الله عنه، كان إذا ورد عليه الخصوم، ولم يجد في كتاب الله ولا سنة رسوله ما يقضي [به] بينهم، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمعوا على رأي أمضاه، وكذلك كان يفعل عمر رضي الله عنه.. ومما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر وقت عرض الخصومة، ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم، لأنه كان منهم عدد كثير في مكة والشام واليمن في ميادين الجهاد، وما ورد أن أبا بكر أجّل الفصل في خصومة حتى يقف على رأي جميع مجتهدى الصحابة في مختلف البلدان، بل كان يمضي ما اتفق عليه الحاضرون، لأنهم جماعة، ورأي الجماعة أقرب إلى الحق من رأي الفرد.. وكذلك كان يفعل عمر رضي الله عنه، وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع، فهو في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد^(١).

ثانياً: الإجماع بالمعنى الأصولي [الإجماع الكامل]، حجة يجب على الجميع العمل به، وتحرم مخالفته، ولا يقبل النسخ، لأنه لا يعقل ولا يقبل أن يجمع المتأخرون على خلافه، لعدم الحاجة إلى تغيير ما لا يستقل العقل بإدراكه من أمور الدين.

أما الإجماع الواقعي [الإجماع الناقص]، فإنه يجوز أن يُنسخ بإجماع لاحق إذا كان معارضاً له^(٢).. والإجماع الواقعي يجب اتباعه ويكون له

(١) خلاف، علم أصول الفقه، ص ١٥٠. ويراجع رضا، محمد رشيد [ت: ١٣٥٤هـ]، تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ، مطبعة المنار بمصر، ١٩٥/٥-١٩٦. وشلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٥٢-٥٥٥.

(٢) حسب الله، أصول التشريع، ص ١٢٩. وشلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٥٥٢-٥٥٥.

صيغة قانونية واجبة النفاذ إذا ما صدر من ولي الأمر أو نائبه^(١) - كما تم في عمل الخليفتين- فإن الذي كان يجمع الرؤساء ويستشيرهم في المدينة هو أبو بكر أو عمر، وكذا ما كان يعمل شريح في الكوفة حينما كان يجمع أهل العلم والصلاح ويستشيرهم باعتباره قاضياً أو نائباً عن عمر رضي الله عنه فيها، وكان يقوم بعمله هذا بناءً على أوامر وتوجيهات عمر الخليفة^(٢).

والدليل على حجية هذا النوع، ما أوجبه الله تعالى على المؤمنين من طاعة أولي الأمر في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٩٥). والمراد بأولي الأمر: من صاروا بعلمهم وحسن سيرتهم وخبرتهم بشؤون الأمة، موضع ثقة الناس، فولوهم أمورهم راضين مطمئنين، ووكّلوا إليهم النظر في مصالحهم: من الحكام والرؤساء والعلماء، إلا أنه لا طاعة لهم إلا في المعروف لا في المعصية^(٣)، لقول الرسول ﷺ: «إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ»^(٤)، وقوله ﷺ: «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ»^(٥). وهذه الطاعة لولي الأمر إنما وجبت تنظيمًا

(١) حسب الله، أصول التشريع، ص ١٢٩، وعطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ص ١٩٥، وفرغلي، حجية الإجماع، ص ٢٤٦، والقرافي، الفروق، ١٠٢/٢. ومذكور، محمد سلام، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، ١٩٦٣م، دار النهضة العربية، القاهرة، ص ٢٠٨-٢٢٣.

(٢) حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ١٢٩.

(٣) حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص ١٣٠.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: النسم والطاعة للإمام ما لم يكن معصية (مع فتح الباري)، ١٣/١٢، واللفظ له. ومسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء من غير معصية، (مع شرح النووي)، ٤٦٩/١٢-٤٧٠. وأبو داود، في كتاب الجهاد، باب: في الطاعة، ٤١/٣.

(٥) قال الهيثمي: «رواه أحمد بإسناد، والطبراني، ورجال أحمد رجال الصحيح»، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، كتاب الخلافة، باب: لا طاعة في معصية، ٢٢٦/٥.

لمصالح الامة الدنيوية، وصوناً لوحدها من التفرق والشقاق، لا لان أولي الامر معصومون من الخطأ، فإن العصمة لا تكون إلا للرسول عليهم الصلاة والسلام^(١).

وإذا كان من المقررات الأصولية، أن حكم الحاكم يرفع الخلاف بين العلماء، فإن لولي الامر أن يلزم الناس بالرأي الذي يتوصل إليه هؤلاء المجتهدون، استناداً إلى أن طاعة ولي الامر واجبة^(٢)، إعمالاً لقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ (النساء: ٥٩) .. وقد قيد منح ولي الامر سلطة إلزام الناس بأمر معين في موضوع اجتهادي بشرط هام، وهو أن يكون ولي الامر من المجتهدين، فإذا لم يكن من المجتهدين فإن أوامره لا يعتد بها إلا بعد مشورة أهل العلم في الشريعة وموافقتهم^(٣).

ويمكننا مناقشة أصحاب هذا الاتجاه في أن قولهم: بأن إجماع الصحابة ما كان في حقيقته إلا اجتهاداً جماعياً، ولم يكن إجماعاً بالمعنى الأصولي، فنقول: إجماع الصحابة كان يبدأ في شكل اجتهاد جماعي ثم ينتهي بعد ذلك إلى إجماع صريح أو سكوتي .. فالاجتهاد الجماعي الذي كان يتم في عصر الخلفاء كان ينتشر خبره بين الصحابة جميعاً فيقرونه (فيكون إجماعاً

(١) حسب الله، أصول التشريع، ص ١٣٠.

(٢) الدررني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط ١، مؤسسة الرسالة، ٤٤٤، ٤٢٢. و خليل، العبد، الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث، منشور في مجلة «دراسات»، الصادرة عن الجامعة الأردنية، المجلد الرابع عشر، العدد العاشر، ١٩٨٧م، ص ٢٢٥.

(٣) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص ٢٨٥. وانظر خليل، الاجتهاد الجماعي، ص ٢٢٥.

صريحاً)، أو يعلمون به ويسكتون ولا يعرف لذلك معارض (فيكون إجماعاً سكوتياً). فلم يكن اجتهادهم الجماعي يتوقف عند مرحلة الاجتهاد، بل كان بعد ذلك ينتشر خبره فيحظى بالموافقة من بقية الصحابة أو السكوت عليه فيصير إجماعاً.

ومن هنا فإن جعل الاجتهاد الجماعي بمنزلة إجماع الصحابة لا يكون ذلك صحيحاً، إلا إذا انتشر خبر الاجتهاد الجماعي اليوم بين جميع المجتهدين ووافقوا عليه صراحة أو علموا به ولم يعترضوا، فيكون في الاول صريحاً وفي الثاني سكوتياً، وهذا أمر ممكن في عصرنا حيث كثرت وسائل النشر وتنوعت ما بين مقروء ومسموع ومرئي، وسهل الاتصال بين العلماء من خلال المؤتمرات أو الندوات أو المجالس أو الاتحادات أو المراسلات وغيرها مما يجعل انتشار خبر الاجتهاد الجماعي وعلم بقية المجتهدين به أمراً ميسوراً واحتمال موافقتهم عليه أمراً معقولاً.

ويميل الباحث إلى أن الاجتهاد الجماعي له حجة ظنية ظناً راجحاً تجعل اتباعه أولى من الاجتهاد الفردي، إلا إذا صدر بتنظيم الاجتهاد الجماعي (مجمع الاجتهاد)، قرار من ولي أمر المسلمين فتكون مقررات المجمع الاجتهادي احكاماً ملزمة للكافة، وقواعد قانونية عامة لكل الناس، يجب اتباعها ويحرم مخالفتها، لما سبق ذكره من أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، ووجوب طاعة أولي الأمر.. وإذا اقتضى الأمر تغيير تلك الاحكام التي صدرت بالاجتهاد الجماعي فيمكن تغيير تلك الاحكام باجتهاد جماعي

جديد يستند إلى أدلة قوية وراجعة تقتضي التغيير، وأن يكون الاجتهاد الجماعي الجديد في مستوى الاجتهاد الجماعي الاول من حيث صدور قرار ولي الامر بتنظيمه .. وكما سبق لابد أن يكون ولي الامر مجتهداً تقياً حتى يكون لأوامره ذلك التأثير في الحجية، ووجوب الطاعة، فإن لم يكن مجتهداً فيعوض عنه بأن يكون مستشيراً في أوامره تلك العلماء المجتهدين والخبراء الصالحين.

ويؤكد ما ذهبنا إليه - من أن الاجتهاد الجماعي إذا صدر قرار بتنظيمه من ولي الامر يصير حجة على الكافة - ما كان يتم في عهد الشيخين رضي الله عنهما، حيث كانا هما اللذان ينظمان الاجتهاد الجماعي .

أما إذا كان الاجتهاد الجماعي مجرد جهد من قبل العلماء دون أن يصدر بتنظيمه قرار من ولي الامر، فيجوز للآخرين أن يجتهدوا بخلافه إلا أن اتباعه يكون هو الاولى والأرجح من اتباع الاجتهادات الفردية، لأن الاجتهاد الجماعي أقوى حجة وأولى اتباعاً من الاجتهاد الفردي، إذ إن الرسول ﷺ قد أرشدنا إلى اتباع هذا الأسلوب في المستجدات، فقد روى سعيد بن المسيب عن علي رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله! الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة، قال: «اجمعوا له العالمين» - أو قال: العابدين من المؤمنين - فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد^(١).

(١) سبق تخريجه.

فكان هذا دليلاً على ما في الاجتهاد الجماعي من قوة وقرب من الصواب .. واتباع القريب من الصواب أولى من غيره .. إلا أنه لا يمكننا أن نجعل الاجتهاد الجماعي أداة لمنع الاجتهاد الفردي، فيظل باب الاجتهاد الفردي مفتوحاً في الموضوعات نفسها، إلا إذا صدر بتنظيم ذلك الاجتهاد الجماعي قرار من ولي الامر، فإن على الكافة -مجتهدين وغيرهم- الالتزام بذلك، قانوناً ملزماً للجميع، ويكون اتباعه واجباً لما سلف ذكره من الأدلة .

أما لو كان إجماعاً كاملاً فلا يحتاج إلى أن يصدر بتنظيمه قرار من ولي الامر، وإنما يكفي اتفاق جميع العلماء .. أما في الاجتهاد الجماعي فإنه لا يحدث اتفاق من جميع العلماء وإنما من أكثرهم، فكان لبقية المجتهدين حق الاجتهاد بما يخالف الاكثرية، إلا إذا صدر قرار من ولي الامر بالجماعي فلم يعد من حق الاقلية أن تخالف، لما سبق ذكره من الأدلة .

وتجدر الإشارة إلى أن كلام العلماء حول حجية قول الاكثرية لم يذكروا فيه ما المقصود بالاكثرية، هل اكثرية العلماء المجتهدين في العالم الإسلامي كله، أم الاكثرية في قطر معين؟ واعتقد أنهم كانوا يقصدون الاول باعتبار ان العلماء لم يكن في اذهانهم المعنى القطري وإنما المعنى العالمي .. وأرى أن الاجتهاد الجماعي إن كان نابعاً عن اكثرية قطرية فتكون حجيته على مستوى ذلك الإقليم، باعتبار أن علماء ذلك الإقليم غالباً ما يجتهدون في ضوء ظروف وملابسات ذلك الإقليم، وللأقاليم الأخرى أن تأخذ من ذلك الاجتهاد ما ليس متمسماً بصفة إقليمية .

الفصل الرابع مجالات الاجتهاد الجماعي

إذا كانت مجالات الاجتهاد واسعة ومتعددة، فإن الاجتهاد الجماعي ينبغي أن يركز على مجموعة من القضايا التي تتطلب هذا النوع من الاجتهاد ليتواءم في دقته وقوته مع قوة ودقة تلك القضايا، وأهميتها في حياة الأمة، ولا بأس أن يكون الاجتهاد فردياً في القضايا ذات الطابع الفردي، إذ أن الخلاف فيها لا يؤدي إلى اختلاف في القوانين العامة التي تنظم أحوال الأمة.

والقضايا التي تتطلب اجتهاداً جماعياً تتبلور في ثلاثة أنواع:

- ١ - القضايا المستجدة ذات الطابع العام أو المعقدة أو المتشعبة بين عدة علوم.
- ٢ - القضايا العامة التي سبق لأسلافنا أن اجتهدوا فيها، ولكن تعددت آراؤهم واختلفت اجتهاداتهم، وصارت حاجة الأمة اليوم إلى انتقاء وترجيح أحد تلك الأقوال، ليكون قاعدة قانونية يلتزم الجميع بها وتنظم علاقاتهم.

- ٣ - القضايا التي قامت أحكامها على أساس متغير كالقضايا التي قامت على العُرف أو المصلحة، أو كان لظروف الزمان والمكان دور في حكمها، مما يجعلها قد تتغير لتغير أساسها.

تلك هي أهم المجالات التي ينبغي أن يكون الاجتهاد فيها جماعياً، لاعتبارات نعرض لها بالتفصيل في مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: الاجتهاد الجماعي في المستجدات

إن الله عز وجل اكمل دينه، فقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ (المائدة: ٣)، فقد اكمل دينه من حيث قواعده الكلية ومبادئه العامة التي يقوم عليها، ويحتاج إليها الناس في كل زمان ومكان، أما الجزئيات فبعضها قد تضمنته نصوص الكتاب والسنة، وبعضها ترك للاجتهاد على ضوء نصوص الكتاب والسنة، لأن الجزئيات التي تتولد عن الحوادث المستجدة لا تنهاى، بينما النصوص تنهاى، ولو ألزم الناس في كل قضية جزئية أن يحكمها نص لوقع الناس في حرج.. وأيضاً فإن القضايا قد تتغير صورها وملابساتها وأنواعها من زمن إلى آخر.. فلو وضعت لها نصوص تشريعية، فسيقيد ذلك من حركة الأمة ويجمدها، ولكن ما عمله الشارع هو أن جعل لما يستجد في حياة الناس وما هو قابل للتغير، جعل له قواعد كلية ومبادئ عامة يعود الناس إليها ليجدوا فيها الحكم عن طريق الاجتهاد بالقياس أو غيره من مسالك الاجتهاد بالرأي، كالاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف وسد الذرائع وغيرها.

يقول الشاطبي: «فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بينت غاية البيان، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من عملها، ولا يسع تركها، وإذا ثبتت في الشريعة اشعرت بان ثم مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه»^(١).

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى [ت: ٧٩٠هـ]، الاعتصام، مطبعة السعادة، القاهرة، ص ٢٦٣.

وإذا كان الاجتهاد للمستجدات أمراً ضرورياً في حياة أسلافنا^(١)، فهو أكثر ضرورة في حياتنا اليوم، ذلك أن أوضاعنا الحياتية قد تغيرت عما كان عليه الماضي تغيراً كبيراً، وتطورت تطوراً مذهباً خاصاً فيما يتعلق بالمعاملات، ونتج عن ذلك ظهور قضايا جديدة لم تكن من قبل، ونشوء علاقات جديدة لم تكن من قبل، وكل يوم والمستجدات تتوالى، مما يوجب مواجهتها باجتهادات يبين فيها حكم الله، حتى يكون المسلم على بينة من أمره فيما يدع وفيما يذر، اتباعاً لشرع الله وامثالاً لأمره.

وإذا كانت المستجدات اليوم كثيرة، فإنها أيضاً ذات تعقيدات وملابسات وتداخلات بعلوم ومعارف أخرى، مما جعل الاجتهاد فيها يحتاج إلى علم موسوعي في التشريع الإسلامي والمعارف الإنسانية الأخرى، حتى يكون الاجتهاد في تلك القضايا متكاملًا وناضجًا ومستوعبًا كل جوانب القضية المجتهد فيها، ويكون حكمه عليها صحيحًا. وهذا القدر الكبير من العلوم والمعارف لا يمكن توفره - في عصرنا - في عالم واحد، وإنما يحتاج إلى عدد من العلماء ليكمل بعضهم بعضًا. . . فالعالم المجتهد في العلوم الشرعية يكمله عالم متخصص متبحر في العلوم الإنسانية، وحتى لو افترضنا أن رجلاً لديه إلمام بكل العلوم، فإن تعرضه للخطأ أكثر احتمالاً من

(١) وقضية الاجتهاد للمستجدات قد واجهت المسلمين. من أول لحظة انقطع فيها نزول الوحي. فانطلق الصحابة رضي الله عنهم يجتهدون، وفقاً لذلك المنهج الذي رباهم عليه الرسول ﷺ. بل أقرهم على الاجتهاد كما في حديث معاذ، وكما في حادثة صلاة العصر عند المسير إلى بني قريظة، وغيرهما من الحوادث. وكذلك صار من بعدهم التابعون وتابعوهم وأئمة الفقه وعلماء الإسلام خلقاً عن سلف رغم ما قيل في توقف باب الاجتهاد إلا أنهم كانوا يواجهون مشكلات عصورهم باجتهادات إسلامية حتى وإن جاءت في شكل تخریجات مذهبية أو غيرها، ولم ينقطع الاجتهاد الشرعي إلا عندما سيطر المستعمر على بلاد المسلمين. وعزل الشريعة عن الحكم وفرض قانونه الوضعي.

تعرض الجمع الكثير، لذلك فالاجتهاد الجماعي يكون أكثر إصابة للحق وأقل خطأ من الاجتهاد الفردي، كما سبق توضيح ذلك في مبحث أهمية الاجتهاد.

وكذلك نجد الأمر نفسه فيما يتعلق بالشركات، وأنواعها وأنظمة التأمين وأنواعها، والسياسات الشرعية في المستجدات، والقواعد الأساسية للحكم الإسلامي المعاصر، والقوانين الإدارية، والعلاقات الاقتصادية داخل العالم الإسلامي وخارجه، وما جدّ في المجتمعات المتطورة من قضايا جديدة، مثل وسائل العلاج المتقدمة، وأجهزة الإنعاش، وأطفال الأنابيب وبنوك الحليب، والبنوك المتنوية، وايضاً الكثير من القضايا والأحكام المدنية والتجارية وقوانين البحار والعمل.

وهكذا نجد أن ميادين الاجتهاد الجماعي في المستجدات متعددة وتنوع لتشمل الكثير من القضايا الاقتصادية والطبية والعلمية، والأخلاقية والمدنية والحربية والسياسية وكل ما له صلة بالحياة اليومية. . هذه الأمور منفردة ومجموعة، مبسطة ومعقدة، متشابهة ومتباينة، تتمثل فيها حياة المسلم العملية اليومية، ولا بد للبحث فيها ودراستها دراسة علمية مفيدة، من تصور صحيح، واستيفاء كامل لكافة جوانبها الواقعية والعلمية أولاً، ثم الشرعية ثانياً^(١)، ولن يتم ذلك على الوجه الأكمل إلا عبر الاجتهاد الجماعي.

(١) أبو سليمان. عبد الوهاب إبراهيم، منهج البحث الفقهي، ١٩٩٦م. طبعة دار ابن حزم. بيروت. ص ٩٨-٩٩.

المبحث الثاني: الاجتهاد الجماعي في الترجيح

يزخر الفقه الإسلامي بالكثير من المسائل المتعلقة بتنظيم علاقات الناس وتسيير حياتهم، وقد بذل علماؤنا السابقون جهدهم الكبير في الاجتهاد لتلك القضايا، وتقرير الأحكام فيها، ولكن المشكلة في ذلك تتمثل في كثرة الآراء المختلفة والاجتهادات المتعارضة في المسألة الواحدة، مما يجعل من الصعوبة بمكان -عند التقين- الأخذ بجميع تلك الأقوال في المسألة، ولا مناص للأمة أن تأخذ بقول واحد فقط من بين تلك الاجتهادات، لتجعله هو النظام العام والقانون السائد، الذي يجب على كل المجتمع تطبيقه، لينظموا به حياتهم وعلاقاتهم فيما بينهم، ولا يمكن أن يُترك لكل فرد من أبناء المجتمع أن يأخذ من تلك الأقوال والاجتهادات ما يستحسنه، لان ذلك سيؤدي بالناس إلى الصراع والتناقض فيما يجب أن يكون قانوناً للجميع ينظم علاقاتهم، ولأنه إن جاز في المسائل التي تختص بقضايا فردية أن يأخذ كل فرد بأي قول أو اجتهاد شاء، فإن مثل هذا لا يمكن في المسائل التي تنظم علاقات الناس فيما بينهم، وتعتبر قانوناً عاماً للأمة جميعاً.

ومن هنا يأتي السؤال: كيف تختار الأمة أحد أقوال السابقين المختلفة في المسألة، لتجعل منه قاعدة قانونية لجميع المجتمع؟ إن هذا الاختيار يحتاج إلى قدر كبير من الموازنة والمناقشة لتلك الأقوال حتى يفضي هذا إلى ترجيح أحدها ليكون هو المختار. وهذا الجهد في الترجيح بين الأقوال هو نوع من الاجتهاد، ولكن هذا النوع من الاجتهاد يخشى عليه إذا قام به فرد واحد -وخاصة في زمننا هذا- أن يخطئ في الترجيح أو أن يتأثر بنزعة مذهبية أو

رؤية ضيقة فيأتي اختياره وترجيحه بخطأ لا يتوقف أثره على المجتهد وحده أو على واحد من الناس، وإنما يسري أثر ذلك الخطأ على المجتمع كله باعتباره سيطبق ذلك الاختيار قانوناً عاماً. ومن هنا كان لابد أن يتم هذا النوع من الاجتهاد الترجيحي عبر اجتهاد جماعي، ليكون أكثر دقة في الموازنة والترجيح وأكثر تحملاً للأدلة والأقوال، ولما في ذلك من تكامل المجتهدين فيما بينهم من خلال نقاشاتهم ونقدهم لبعضهم، فيأتي ما يتوصلون إليه من حكم أقل احتمالاً في الخطأ من الاجتهاد الفردي، وأكثر قرباً من الصواب، «فراي الجماعة -في الغالب- أقرب إلى الصواب من رأي الفرد»^(١).

والموازنة بين الأقوال والترجيح بين الأدلة، اجتهاد مقبول في التشريع الإسلامي، وقد ساق له العلماء مجموعة من الأدلة التي تقضي بجوازه ووجوب العمل بالراجع، ليس هنا محل بسطها، فتراجع في كتب الأصول في باب التعارض والترجيح^(٢)، كما أن للترجيح بين الأدلة والموازنة بين الأقوال، قواعد وضوابط وشروط يجب اتباعها، ومعايير دقيقة يلزم فهمها، ليتوصل بذلك إلى ما هو الراجع من الأقوال، وتلك القواعد والمعايير مبسطة في أبواب مخصصة لها، ولا يمكن تناولها هنا بالشرح والتفصيل، فتراجع في موطنها^(٣).

(١) القرطبي، الاجتهاد، ص ١٨٢. وخلاف، علم أصول الفقه، ص ٥٠.

(٢) يراجع السوسنة، عبد المجيد محمد إسماعيل، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، ١٤١٢هـ، الطبعة الأولى، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ص ٣٣٣-٣٥٠.

(٣) يراجع المرجع السابق، ص ٥٠-٥٦٠.

ولكننا نشير هنا إلى أنه ينبغي «التخلي عن التمذهب فيما يتعلق بالتقنين للمجتمع والتشريع العام، وأن يؤخذ بالراجح مما في المذاهب من اجتهادات وأقوال، وألحق ما فيها بروح العصر، ومصالح الناس فيه، مهتدين في ذلك بنصوص الكتاب والسنة وقواعد الشريعة العامة، وروح الإسلام، وهدي السلف الصالح في اجتهادهم واستنباطهم، وأخذهم باليسر وبُعدهم عن العُسْرِ»^(١)، وأن «إلزام المسلمين باتباع مذهب معين، تحجير ما وسع الله من شرعه، وتضييق دائرة الفقه الرحبة، وثروته الضخمة التي نشأت عن تعدد الآراء والاجتهادات وتنوع المدارس والمشارب، ما بين موسع ومضيق ومتوسط، وما بين ظاهري يتبع حرفية النص، وآخر يتبع الفحوى ويستخدم القياس، وثالث يراعي المصالح والمقاصد.. وفي هذا البحر الزخار من مذاهب علماء الأمصار، يجد من يريد الاختيار والانتقاء متسعاً، وأي متسع، فإذا ضاق عنه مذهب اتسع له غيره، وإن أعوزه رأي لدى إمام فما أخرى أن يجده عند آخر»^(٢).

ولذلك يمكن للمجتهدين أن يقوموا بالانتقاء لارجح الآراء أو الأقوال من خلال «المقارنة بين المذاهب الإسلامية بعضها ببعض لاستبانة وجهات النظر، ومنازع الاجتهاد المختلفة، وما يستند إليه كل منها من أدلة واعتبارات كلية أو جزئية، وذلك لمعرفة أي هذه الآراء هو الراجح، أو الأليق بالناس اليوم، وقد يمكن التوفيق بين الآراء والجمع بينها، بجعل كل منها لحالة خاصة»^(٣).

(١)، (٢) القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، منشور في مجلة المسلم المعاصر، مصر، عدد ٤، ص ٣٦، ٤٠.

(٣) القرضاوي، بحث الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مجلة المسلم المعاصر، مصر، العدد ٣، ص ٥٥.

واختيار أرجح الأقوال يتم بناء على قواعد الترجيح المعتمدة، وبما هو أقرب إلى تحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق، واليق بظروف العصر^(١)، فمثلاً في الفقه الاقتصادي يرجح من الأقوال ما يشد أزر الفقراء ويقلل الفوارق بين الطبقات ويحد من طغيان الأغنياء ويرفع مستوى الفقراء، كان يرجح قول أبي يوسف: «كل ما يضر بالناس حبسه فهو احتكار، سواء كان قوتاً أم غيره».. وكان يرجح قول الشافعي: «إن الفقير يعطى من الزكاة ما يغنيه طول عمره، ولا يحوجه إلى أخذها مرة أخرى، مادام في حصيلة الزكاة متسع لذلك». وهو ما جاء عن عمر رضي الله عنه في قوله: «إذا أعطيتهم فأغنوا».

وكان يرجح قول ابن تيمية وغيره: «إن التسعير جائز بل واجب إذا تلاعب التجار بالأسعار واحتكروا السلع، لرفع الضرر عن الناس، وإلزام التجار بالعدل الذي ألزمهم الله به».

وفي المجال السياسي، ينبغي أن يرجح من الأقوال ما يعمق حق الشعوب في اختيار حكامها ومحاسبتهم وتقييد سلطتهم، وعزلهم إذا خانوا دستور البلاد، كأن يرجح القول بأن الشورى ملزمة لا معلمة، وأن الحاكم يجب أن يمضي تبعاً لما تنتهي به الشورى لأهل الحل والعقد، وليس له مخالفة ما انتهت إليه الشورى^(٢).

(١) القرضاوي، الاجتهاد، ص ١١٥.

(٢) القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ١٢٢.

المبحث الثالث: الاجتهاد الجماعي في المتغيرات

في الفقه الإسلامي أحكام بنيت على أساس المصلحة أو العرف، فهذه الأحكام قد تتغير بتغير المصلحة -التي شرع الحكم لتحقيقها- أو تغير العرف الذي بنيت عليه، وهناك أحكام يتأثر محلها بالظروف الزمانية والمكانية، فتتغير تلك الأحكام لتغير تلك الظروف، ويكون دور المجتهد -في هذا النوع من الأحكام- هو البحث عن أسس تلك الأحكام لمعرفة ما إذا كان أساساً متغيراً أو ثابتاً، فإن كان ثابتاً فلا مجال لتغيره، وإن كان متغيراً ففيه مجال للاجتهاد والنظر في صلاحيته للتغيير.

والاجتهاد في هذا النوع من الأحكام بقدر ما هو مهم في تحقيقه لمصلحة الأمة ومواكبتها للتطورات والتغيرات في حياتها، فهو في الوقت نفسه من أخطر الوسائل التي قد يستخدمها من يريد تعطيل الشريعة الإسلامية أو التمرد على بعض أحكامها بذريعة التغير في الأحكام لتغير أساسها، فلربما أن أساسها لم يتغير أو أن أساسها نص و الأصل في النصوص الثابتة هو الدوام، يعني أنها لم تجئ في الأصل لعلاج حالة طارئة، ومراعاة ظروف محلية مؤقتة، بل الأصل أنها توضع شرعاً دائماً، وأحكاماً ثابتة لجميع الأمة إلى أن يأذن الله لهذه الحياة بالزوال، لهذا وجب الحذر التام من التحلل من النصوص الثابتة بدعوى أنها كانت تعالج حالة طارئة، أو ظرفاً موضوعية مؤقتة، فإذا تغيرت الظروف تغير الحكم تبعاً لها، فالواقع أن هذا الموضوع مزلق خطير نزل فيه أقدام، وتضل افهام^(١).

(١) القرضاوي، يوسف، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، طبعة دار الصحوة بالقاهرة، ص ١٥٣.

لذلك يجب أن يكون الاجتهاد في هذا النوع من الاحكام اجتهاداً
 جماعياً حتى يؤمن معه من هوى الاجتهاد الفردي، ويكون ذلك ضماناً
 لاستعمال الاجتهاد في موضعه الصحيح، فيتحقق بذلك مقصد الشارع
 ومصلحة الأمة ونؤمن الاحكام الشرعية التلاعب بالهوى.. فيوم أن ينظر في
 هذا النوع من القضايا والاحكام مجموعة من العلماء المجتهدين الراسخين
 الاتقياء، سيكون اجتهادهم دقيقاً في تعرفهم على أساس هذا النوع من
 الاحكام ومدى قابليته للتغير أو عدمه.

ومن المعلوم « أن الاحكام القابلة للتغير أو التطور هي المستنبطة بطريق
 القياس أو المصلحة المرسله أو العرف، وذلك في نطاق المعاملات أو الاحكام
 الدستورية والإدارية والعقوبة التعزيرية، مما يدور مع مبدأ إحقاق الحق
 وجلب المصالح ودرء المفسد . أما ما عدى ذلك من الاحكام الأساسية
 المقررة لغاية تشريعية أو مبدأ تنظيمي عام، فهي أمور ثابتة لا تقبل التطور،
 مثل أصول العقيدة والعبادات والاخلاق وأصول التعامل كحرمة محارم
 الإنسان، ومبدأ الرضائية في العقود، ووفاء العاقد بعقده أو عهده، وضمان
 الضرر اللاحق بالغير، وتحقيق الأمن والاستقرار وقمع الإجرام، وحماية
 الحقوق الإنسانية العامة، ومبدأ المسؤولية الشخصية، واحترام مبدأ العدالة
 والشورى والمساواة في الحقوق والواجبات، ونحو ذلك مما استهدفت
 الشريعة إصلاح الأحوال به، مع ترك وسائل التطبيق حسب الظروف
 والمناسبات »^(١).. يقول الإمام ابن القيم: « الاحكام نوعان: نوع لا يتغير عن

(١) الزحيلي، الاجتهاد، ص ٣٠٠. ومذكور، محمد سلام، بحث أهمية استثمار الخطط المنهجية في
 عملية الاجتهاد، ص ٧، وص ٢٢. صادر في مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن مجمع
 البحوث الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، يناير، مارس ١٩٨٧م - ربيع الآخر،
 جمادى الآخرة، ١٤٠٧هـ. العدد الأول، المجلد الثاني والعشرون، ص ٧، ٢٢.

حالة واحدة، هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له، زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة... وهذا باب واسع، اشبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً^(١).

وبناء على ما سبق، فالتغير قد يكون إما لتغير مصلحة، وإما لتغير العرف، وإما لتغير الزمان أو المكان، ولتوضيح هذه الأسباب سنعرض لها بشيء من التفصيل، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: الاجتهاد الجماعي فيما يتغير الحكم فيه لتغير المصلحة:

من المعلوم أن الأحكام الشرعية التي تعلقت بأمور تعبدنا الله بها، تعتبر أموراً توقيفية يجب علينا القيام بها، علمنا وجه المصلحة فيها أو لم نعلم^(٢)، ولكن هناك من الأحكام ما بني على أساس تحقيق مصلحة معينة، فإذا ما تغيرت المصلحة أو انعدمت، تغير ذلك الحكم أو توقف لتوقف سببه، وهذا التوقف أو التغير ليس من قبيل النسخ للحكم، لأنه لا نسخ بعد وفاة الرسول ﷺ، فالحكم الأول باق، وإنما لكون محله لم تتوفر فيه

(١) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر [ت: ٧٥١هـ]، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ١٩٦١م، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١/٢٤٦-٢٤٩.

(٢) مدخل الفقه الإسلامي، د. محمد سلام مذكور، نشر المكتبة القومية للنشر والطباعة، القاهرة، ١٢٨٤هـ-١٩٦٤م، ص ١٠٢.

الاسباب الموجبة لذلك الحكم، فتعذر تطبيق ذلك الحكم، فإذا ما توفرت أسبابه مرة ثانية وجب تطبيقه^(١)، فمثلاً إعطاء المؤلف قلوبهم من الزكاة قصد به تكثير سواد المسلمين بالمؤلفة قلوبهم، فلما كثر سواد المسلمين وقويت شوكتهم، لم يعد لمن كانت تؤلف قلوبهم أي تأثير وحاجة، فأوقف عمر رضي الله عنه ذلك السهم، ولم يكن ذلك منه نسخاً أو تعطيلاً، وإنما لم ينزل الحكم لعدم توفر سببه، فلو عاد دور المؤلف قلوبهم لنفس الهدف الذي من أجله شرع سهمهم وجب أن يعود لهم السهم^(٢).

والاحكام التي تتغير لتغير مصلحتها لا يجوز أن يقوم بالنظر والاجتهاد فيها إلا من بلغ درجة الاجتهاد.. وضمانة لعدم استغلال هذه القاعدة في تعطيل شرع الله بذريعة تغير المصلحة، يجب أن يكون الاجتهاد في هذا النوع من الاحكام اجتهاداً جماعياً، لكونه أكثر ضماناً في التحري عن المصلحة وتغيرها، وأكثر دقة في الابتعاد عن الهوى، وأكثر إصابة للحق وعدم الأخذ بمجرد توهم التغير، بينما في الاجتهاد الفردي قد يستغله من يريد تعطيل شرع الله، أو من يسيطر عليه هواه في التخلص والتمرد على أحكام الشريعة بذريعة تغيرها لتغير المصلحة التي جاءت لعلاجها.. وتغير الحكم لتغير مصلحته، له أمثلة كثيرة في الفقه الإسلامي^(٣):

(١) مذكور، الاجتهاد ص ١٦، وقال: انظر تعليل الأحكام لمصطفى شلبي، ص ٢٢٢.

(٢) موسى، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٦٤، والأيوبي، محمد هشام، الاجتهاد ومقتضيات العصر، دار الفكر، الأردن، عمان، ص ٢١٥.

(٣) ومن ذلك أيضاً ما روي أن علياً بن أبي طالب رضي الله عنه أمر بتضمين الصانع حتى يأتي ببينة على أنه لم يتعد، وقد كان الحكم قبل ذلك عدم تضمين الصانع لأن يدهم يد أمانة ويد الأمين غير ضامنة (أيوبي: الاجتهاد، ص ٢١٢. الشوكاني: نيل الأوطار، ٢٧/٦. وموسى: تاريخ الفقه، ص ٩٣).

من ذلك ما روي أن عثمان بن عفان رضي الله عنه أمر بالتقاط ضوَالُ الإبل وبيعها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها^(١)، مع أن الرسول ﷺ كما في البخاري: سئل عن ضالة الإبل، هل يلتقطها من يراها، فنهى النبي ﷺ عن التقاطها، لأنه لا يُخشى عليها، وأمر بتركها ترد الماء وترعى الكلا^(٢)، وكان الحكم على ذلك حتى خلافة عثمان، فلما رأى الناس قد دب إليهم الفساد، وامتدت أيديهم إلى الحرام عدل الحكم^(٣)، وهو في الحقيقة لم يترك النص، وإنما أعمله حسب المصلحة المتجددة التي تغيرت فاصبحت التقاط ضوَال الإبل وليس تسيبها، لأنه لو أبقى الحكم على ما كان، مع ما لاحظته من فساد أخلاق الناس، لآل الأمر إلى عكس المقصود من النص الذي بني على رعاية أحوال الناس، واختلافهم في ذلك الوقت^(٤).

ثانياً: الاجتهاد الجماعي فيما يتغير الحكم فيه لتغير حال محكومه زماناً أو مكاناً:

الاحكام الشرعية جاءت لمعالجة أوضاع الأمة بما يحقق مصالحها دنيا واخرى، وهذه الاحكام تنزل على محلاتها طالما توفر في ذلك المحل اركانها وشرائطه واسبابه، فإن تغير شيء منها نتيجة تغيرات زمنية أو مكانية، توقف إجراء ذلك الحكم لتغير محله، فإذا ما عاد لذلك المحل كامل صفاته الموجبة لإنزال الحكم، عاد الحكم وأنزل على محله.. وقد عقد ابن القيم

(١) مالك: الموطأ، ١٢٩/٣.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي [ت: ١٢٥٠هـ]: فيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، طبعة دار الحديث، القاهرة، ٢٣٨/٥.

(٣) مالك: الموطأ، ١٢٩/٣.

(٤) موسى: تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٨٢-٨٥. والقراضاوي: شريعة الإسلام، ص ١٤٣. والايوبي: الاجتهاد، ص ٢١٢.

فصلاً في كتابه «إعلام الموقعين» بعنوان : فصل في تغير الفتوى، واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والبيئات والعوائد، ويقول في ذلك :

« هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم في الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها. ومن أفتى الناس بمجرد المنقول من الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلّ وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طب الناس كلهم -على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم- بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضمر ما على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان^(١) .

وعلى ذلك يجب أن يراعى في تنزيل الأحكام آثار الزمان والمكان والأوضاع والعادات على محل الحكم، فلربما كان لها تأثير على شيء من صفات المحل مما يجعله لم يعد صالحاً لإنزال ذلك الحكم عليه^(٢) .

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين، ٨٩/٢.

(٢) حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص ١٠٧.

والتغير هنا ليس تغييراً في الحكم، وإنما هو تغير في مناط الحكم ومثل هذا لا يعد تغييراً ولا تبديلاً إذا ما روعي في كل حادثة الظروف والملابسات التي لها صلة بالحكم، فإذا تغيرت الظروف والملابسات المحيطة بالواقعة تغيرت بذلك المسألة وتبدل وجهها، وكانت مسألة أخرى اقتضت حكماً آخر لها^(١). (٢)

ولكن هذا التغير في المسألة وحكمها يستدعي وجود من يلاحظ هذا التغير ويجتهد بمقتضاه، وهو المجتهد.. والاجتهاد في هذا النوع من المسائل

(١) القرضاوي: شريعة الإسلام، ص ١٢٢.

(٢) ولهذا النوع من الأحكام أمثلة في التشريع الإسلامي:

أ - من ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه: «نهى أن تقطع الأيدي في الغزو». رواه أبو داود، فهذا واحد من حدود الله تعالى وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيرته، من لحوق صاحبه بالمشركين حماية وغضباً كما قاله عمر وأبو الدرداء وحذيفة وغيرهم. وقد نص أحمد وإسحاق بن راهويه والأوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام على أن الحدود لا تقام في أرض العدو.. روى سعيد بن منصور في سننه بإسناده عن الأحموص ابن حكم عن أبيه أن عمر كتب إلى الناس: أن لا يجلسن أمير جيش أو سرية ولا رجل من المسلمين حداً وهو غاز، حتى يقطع الدرب قافلاً لئلا تلحقه حماية الشيطان فيلحق بالكفار (ابن القيم: إعلام الموقعين، ٢/٣).

ب - ومن ذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أسقط القطع عن السارق في عام المجاعة، وأيضاً عندما كان السبب الجوع إذ روي أن غلماً لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة فأتى بهم عمر فأتقوا فأرسل إلى عبد الرحمن بن حاطب فجاء، قال له عمر إن غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة وقد أقروا على أنفسهم، فقال عمر: يا كثير بن الصلت! اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولي بهم ردم عمر. ثم قال: أما والله لو أتي أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى أن أدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له، لقطعت أيديهم، وأيم الله إذ لم أفعل لأغرمك غرامة توجعك، ثم قال: يا مزيني! بكم أريدت منك ناقتك؟ قال: بأربع مائة دينار، قال عمر: اذهب فاعطه ثمان مائة (ابن القيم: إعلام الموقعين، ٨/٣).

ج - ومن ذلك ما روي أن عمر بن عبد العزيز عندما كان والياً على المدينة يحكم للمدعي بدعواه إذا جاءه بشاهد واحد وحلف اليمين، فيعد يمين المدعي قائمة مقام الشاهد الثاني، فلما ولي الخلافة وأقام في عاصمة الولة بالشام لم يحكم إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين، فسنل عن ذلك فقال: لقد وجدنا أهل الشام على غير ما عليه أهل المدينة (حسب الله: أصول التشريع، ص ١٠٦).

مهم في التشريع وفي تحقيق مصلحة الأمة، إلا أنه قد يستغل ذريعة لتعطيل أحكام الشريعة لتغيير الزمان والمكان، لذلك وجب أن يكون الاجتهاد فيه جماعياً ليؤمن معه من هوى الأفراد وخطأ تقديرهم، ولأن الاجتهاد الجماعي يكون الحكم فيه مبني على تحرُّ دقيق ونقاش مستفيض من قبل مجموعة كبيرة من العلماء الراسخين.

ثالثاً: الاجتهاد الجماعي فيما يتغير لتغير العُرف:

بنت الشريعة كثيراً من الأحكام على العرف^(١)، وجعلت الأحكام المبنية على العرف تتغير بتغير العرف زماناً ومكاناً، وهذا هو المقصود من قول الفقهاء: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان^(٢)، يقول الإمام شهاب الدين القرافي: «إن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعواض ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى، يحمل الثمن

= د - ومن الأمثلة للمسائل التي تغير في حكمها عما كان عليه الأمر في الماضي، القضايا التي استحدثت لها التقدم العلمي علاجاً وغير من وضعها، فمثلاً: «كان الفقهاء يعدون بعض الأمراض موجباً للفسخ النكاح لأنها كانت مما يستعصي علاجه، مثل الرق، والفتق، والبخر، منها الخاص بالرجال ومنها الخاص بالنساء، ومنها المشترك بينهما، أصبح معظمها في الوقت الحاضر بحمد الله سهل العلاج، سريع البرء، وما سطره الفقهاء وما قدموه من تصورات فيه دلالة على وعيهم التام بأحوال مجتمعاتهم، فجاءت الأحكام منسجمة متوافقة مع بيئاتهم التي عاشوها، فيجب علينا أن ندري الاختلاف والتباين بين العصرين» (أبو سليمان: منهج البحث الفقهي، ص ١٠٠).

(١) ومن ذلك وجوب الدية على العاقلة ويناؤه الإرث والولاية في الزواج على ما عرف من العصبية، وغيرها من الأحكام، وبنى الأئمة كثيراً من الأحكام على العرف، فالإمام مالك بنى كثيراً من أحكامه على عرف أهل المدينة، والإمام الشافعي بنى كثيراً من أحكام مذهب الجليل على عرف أهل مصر، وترك ما بناه على عرف أهل العراق والحجاز من قبله. حسب الله: أصول التشريع، ص ٢٥١-٢٥٦.

(٢) زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، ١٩٩٤م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص ٢٥٨.

في البيع على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الايام، فمهما تجدد العرف فاعتبره، ومهما سقط فاسقطه»^(١).

ومن الامثلة على تغيير الحكم لتغيير عرفه، أن النبي ﷺ فرض صدقة الفطر صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير أو صاعاً من زبيب أو صاعاً من أقط، وهذه كانت غالب اقواتهم في المدينة، فإذا تبدلت الاقوات أعطي الصاع من الاقوات الجديدة^(٢).

ومن الامثلة كذلك، ما ذهب إليه أبو حنيفة من الاكتفاء بالعدالة الظاهرة، فلم يشترط تزكية الشهود فيما عدا الحدود والقصاص، لغلبة الصلاح على الناس وتعاملهم بالصدق، ولكن في زمان أبي يوسف ومحمد، كثر الكذب فصار في الاخذ بظاهر العدالة مفسدة وضياح الحقوق، فقالا بلزوم تزكية الشهود، وقال الفقهاء عن هذا الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه: إنه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان^(٣).

ولا يعتبر تغيير الاحكام المبنية على العرف نسخاً للشرعية، لان الاحكام في حقيقتها باقية، وإنما تغيير محلها الذي تنزل عليه، بحيث لم يعد متوافراً فيه شروط التطبيق، فطبق حكم آخر عليه، ومعنى ذلك أن حالة جديدة قد طرأت تستلزم تطبيق حكم آخر، أو أن الحكم الاصلي باق

(١) القرافي، شهاب الدين [ت: ٦٨٤هـ]: الفرق، طبعة دار المعرفة، بيروت، ١/١٨٦.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين، ٩/٣.

(٣) حسب الله: أصول التشريع، ص ٢٥٢. زيدان: الوجيز، ص ٥٩.

ولكن تغير العادة استلزم توافر شروط معينة لتطبيقه، فالشرط في الشهود العدالة، والعدالة الظاهرة كانت كافية لتحقيقها، فلما كثر الكذب استلزم هذا الشرط للتزكية^(١).. وفي هذا يقول الشاطبي: «معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي، يحكم به عليها»^(٢).

ومن الأحكام المنصوص عليها في الفقه الإسلامي، ما يستند إلى عرف أو وضع كان قائماً في زمن الأئمة المجتهدين أو في زمن مقلديهم من المتأخرين، ثم تغير هذا العرف فيلزم تغير تلك الأحكام التي بنيت على العرف^(٣) لتغير أساسها.. ولكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن الفهم الدقيق لاسس تلك الأحكام في كونها عرفاً لا نصاً، وإن ذلك العرف قد تغير، ثم استنباط حكم جديد بحسب العرف الجديد، كل هذا لا بد له من مجتهد يقوم به.

وضمانة لعدم الخطأ في تقدير هذه الأمور، أو التاثر فيها بالنزعات الفردية الضيقة أو الساعية إلى تعطيل أحكام الشريعة، بذريعة أنها قد تغيرت لتغير أساسها، مع أن أساسها قد يكون نصاً لا يتغير، فحماية للشريعة من كل ذلك، وتجنباً للأحكام الشرعية من الأهواء والاختلاء الفردية، ينبغي أن يكون الاجتهاد في هذا النوع من الأحكام اجتهاداً جماعياً وليس فردياً، فالجماعة أكثر دقة من الفرد، وأكثر قرباً إلى الصواب، وأقل احتمالاً في الخطأ»^(٤).

(١) زيدان: الوجيز، ص ٢٥٩.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ٢/٢٨٦.

(٣) القرضاوي: الاجتهاد، ص ١٨٣. خلاف: علم أصول الفقه، ص ٥٠.

(٤) القرضاوي: شريعة الإسلام، ص ١٢٨.

الفصل الخامس

وسيلة الاجتهاد الجماعي (المجمع الفقهي)

أدرك الكثير من علماء الإسلام المعاصرين، التآمر المحدث بالشريعة الإسلامية وإقصائها عن أن تكون هي التشريع الرسمي في البلدان الإسلامية، وأدركوا -أيضاً- كثرة الحوادث المستجدة التي لم يسبق فيها رأي ولا اجتهاد، ولها أهمية كبرى في حياة الناس، وتحمل في طياتها الكثير من التعقيد والملايسات والتداخل مع قضايا وعلوم أخرى، حتى يكاد لا يوجد لها شبه في كتب التراث الفقهي، لهذا رأى العلماء ضرورة إحياء الاجتهاد الجماعي، باعتباره الوسيلة المثلى للاجتهاد، لما يتسم به من العمق العلمي، والشمول المعرفي، كما سبق بيان ذلك في فصل أهمية الاجتهاد الجماعي .. والوسيلة المثلى التي يمكن للعلماء أن ينظموا بها تجمعهم ومواصلتهم لأعمالهم الاجتهادية، هي المجمع^(١) الفقهي (المجمع الاجتهادي) .. لهذا فقد دعا كثير من العلماء^(٢) في هذا العصر إلى إنشاء

(١) تعريف المجمع لغة مشتق من «جمع». وهو اسم لجماعة من الناس والموضوع أيضاً، ومجمع لقب قصي بن كلاب لأنه جمع قبائل قريش وأنزلها مكة وبنى «دار الندوة». فيه قال الشاعر:

أبوكم قصي كان يدعى مجمعا به جمع الله القبائل من فهر

انظر ابن منظور: لسان العرب، ٥٤/٨ .. أما اصطلاحاً، فيمكننا تعريف المجمع بأنه ما ضم جمعاً من الباحثين المتخصصين للتوسع أو الاجتهاد في الموضوعات التي يجيدونها، ويقتضي تعقيدها أو أهميتها اجتهاداً أو بحثاً جماعياً. وعلى هذا يكون معنى مجمع الاجتهاد الفقهي هو الذي يتكون من أغلب المجتهدين في الشريعة -يستعينون بمجموعة من الخبراء المتخصصين في المعارف الإنسانية- ليبذلوا وسعهم في التوصل إلى أحكام شرعية.

(٢) قد سبق إيراد مجموعة من النصوص والأقوال لهؤلاء العلماء.

مجمع فقهي على نسق المجامع العلمية الأخرى، تحقيقاً للهدف العام الذي يشعر المسلمون بالحاجة إليه في تجديد الفقه الإسلامي وتطوره، وليكون هذا المجمع وسيلة للاستئانة برأي الجماعة في الاستنباط، بما يغني عن الاجتهاد الفردي^(١).

وإذا كان من الصعب أن نتناول بالتفصيل كل ما ينبغي أن يسير عليه تكوين المجمع وتسييره لعمله، فإننا سنكتفي بذكر مجموعة من النقاط التي تمثل معالم في تكوين المجمع وسيره، تاركين التفصيل لمن يقوم بتكوين المجمع وتسييره، لأن تنفيذهم العملي يجعل رؤيتهم واضحة فيما يجب أن يكون عليه المجمع، وما ينبغي أن يقوم به من أعمال، ووضع المقترحات اللازمة لتجاوز الصعاب، على ضوء ما يتطلبه واقع التجربة.

وأبرز المعالم التي سنتكلم عنها هي: أهداف المجمع، وكيفية تكوين المجمع، واستقلال المجمع، وأهم الأعمال التي ينبغي قيامه بها، واتحاد المجامع.

أولاً: أهداف المجمع:

ينبغي أن يسمى المجمع إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١ - جمع كلمة الأمة الإسلامية، وذلك من خلال تدبير أحوالها ودراسة أوضاعها، وفحص قضاياها، وإيجاد الحلول المناسبة لها عن طريق الاجتهاد الجماعي^(٢)، وبذلك يكون المجمع نواة لوحدة الأمة، ومنازة

(١) القطان: تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٤٠٥.

(٢) ابن خوجه: الاجتهاد، ص ١٥٤.

لتوجيهها، والمؤالفة بين أبنائها، وتوحيد نظمها التشريعية، بجعل مقررات المجمع تشريعات لكافة الشعوب الإسلامية^(١).

٢ - بيان حكم الله في القضايا المستجدة، التي لم يسبق بحثها من قبل الفقهاء السابقين، وكذا بيان الراجح من الأقوال المختلفة في المسائل التي بحثها السابقون وكثر خلافهم فيها، وتحتاج الأمة إلى اختيار أرجح تلك الأقوال وأكثرها تحقيقاً لمصلحة الأمة، ليكون ذلك قانوناً يلتزم به الجميع^(٢)، وكذا ينظر المجمع في الأحكام التي قالها السابقون ولكنها مبنية على أسس قابلة للتغير، فإذا وجد المجمع أن أساس تلك الأحكام قد تغير عرفاً أو مصلحة أو زماناً أو مكاناً، فعلى المجمع أن يستنبط أحكاماً جديدة لمعالجة الأوضاع الجديدة.. ويبني المجمع على ضوء التغير ما ينبغي من أحكام.

٣ - إثراء الفقه الإسلامي بالاجتهادات الجماعية، التي تكون علاجاً لمشكلات الأمة في شتى جوانب حياتها الإنسانية، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، تحقيقاً لمصلحة الأمة ومواكبة لتطورها، مع الالتزام بمقررات الشرع وضوابط الشريعة^(٣).

ثانياً: الأسس العامة لتكوين المجمع

من أهم ما يجب توفره في تكوين المجمع الأسس الآتية:

١ - أن يتكون المجمع من أغلب المجتهدين في العالم الإسلامي ممن جمعوا بين العلم الشرعي والاستنارة الزمنية، وصلاح السيرة والتقوى،

(١) التنبيه: المدخل للتشريع، ص ٢٩٤.

(٢) عطية: النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ص ١٩٥.

(٣) التنبيه: المدخل للتشريع، ص ٢٩٤.

ويضم إلى هؤلاء علماء موثوقين في دينهم من مختلف الاختصاصات الزمنية اللازمة، في شؤون الاقتصاد والاجتماع والقانون والطب ونحو ذلك، ليكونوا بمثابة خبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات الفنية^(١).

٢ - أن يكون المجمع عالمي التكوين، وذلك بأن يضم من كل قطر إسلامي أشهر فقهاء الراسخين^(٢)، ويمكن التعرف على وجهة نظر المرأة المجتهدة، والإفادة من رأيها.. وتكون البداية في التعرف على العلماء المجتهدين الذين يشكلون نواة المجمع، من خلال المشهورين بمؤلفاتهم وجهودهم الإسلامية في مجال التشريع والفكر، فيكون هؤلاء هم البداية التي تتكون بهم الهيئة التأسيسية للمجمع، ثم يضاف إليهم من يرونه صالحاً لأن يكون معهم، من خلال ضوابط موضوعية يتفق عليها أعضاء الهيئة التأسيسية.

٣ - أن يرشح الشخص لعضوية المجمع على أساس فقهه وورعه، وليس على أساس منصبه الرسمي أو ولائه لحكومة أو نظام سياسي، وأن لا ينتخب على أساس عصبية مذهبية أو جنسية أو إقليمية^(٣)، وأن لا يبعد عنه عالم كفاء لاعتبار سياسي، كما لا يدخل فيه دعي لاعتبار سياسي أيضاً.. فيجب ضبط الأمور بما يحفظ للاجتهاد رسالته ومهابته، خاصة في هذا العصر الذي كثر فيه الادعاء والمغرورون، وانتشر المتهورون الذين لو فتح لهم الباب على مصراعيه لاجتروا على حدود الله، وغمروا معالم الشريعة

(١) الزرقاء: الاجتهاد، ص ١٥٧.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) القرضاوي: الاجتهاد، ص ١٨٣.

إرضاءً لنزوة، أو سعيًا لشهرة، أو اتباعاً لهوى ملك أو رئيس أو أمير^(١)، وإنما يقتصر على من يشهد له أهل العلم بالفقه والاستقامة وتلقي الناس.

٤ - أن يتحقق في العضو أهلية الاجتهاد، ويمكن معرفة ذلك بطرق معينة يقرها المجمع، وله بعد ذلك أن يتحرى ويحتاط^(٢).

٥ - أن يضع المجمع نظاماً تأسيسياً يوضح الأسس العامة لتكوينه، كما يضع لائحة تفصيلية لإدارته وتسييره، ويضع له في كل فترة خطة وبرنامجاً يحدد فيه ما سيقوم به من أعمال في أثناء تلك الفترة، ووسائله لتحقيق أهدافه. «وأن يكون للمجمع عدد من اللجان ومراكز البحث العلمي، تكون مهمتها تيسير الاستنباط والوصول إلى الأحكام الشرعية بيسر وسهولة، وتشرف على كل ذلك لجنة عليا»^(٣).

٦ - أن يتفرغ عدد كاف من أعضاء المجمع -للمواصلة أبحاثهم واجتهاداتهم- تفرغاً كاملاً، ويكون لبقية الأعضاء اجتماعات دورية بحسب ما يقتضيه العمل، ويكون للمجمع اجتماعات منتظمة بحسب ما يراه الأعضاء وما يتطلبه العمل لمناقشة المستجدات ومواكبة التطورات.

٧ - أن يتفق أعضاء المجمع على تحديد معالم المنهجية التي سيسيرون عليها في اجتهاداتهم واستنباطاتهم الفقهية، ويلتزموا بها، مهتدين في ذلك بأصول التشريع ومناهج السلف، وأن لا يتقيدوا بمذهب معين،

(١) القرضاوي: شريعة الإسلام، ص ١٥٦.

(٢) خليل: الاجتهاد الجماعي، ص ٢٢.

(٣) شاكر: الشرع واللغة، ص ٨٩ وما بعدها.

وإنما يقدموا الراجع على غيره، أيًا كان مذهب قائله، وأن يستعينوا بأهل الاختصاص في القضايا ذات الطابع الفني^(١).

٨ - أن يتخذ القرار في المجمع بإجماع أعضائه، وعند اختلافهم يؤخذ برأي الأكثرية من المجتهدين، فإنه أقرب إلى الصواب^(٢)، أما أعضاء المجمع من الخبراء والباحثين غير المجتهدين، فيقتصر دورهم على تكييف الوقائع وتبيينها للمجتهدين، ولا علاقة لهم بالنظر أو التصويت على الأحكام الشرعية.

٩ - أن يأمر ولي الأمر بتنفيذ مقررات الاجتهاد الجماعي في المسائل الاجتماعية العامة، حتى يكون لتلك المقررات صفة الإلزام، فمن المعلوم في التشريع الإسلامي أن حكم الحاكم يرفع الخلاف^(٣)، وكذا لو صدر بتنظيم المجمع قرار ولي الأمر، فإنه يجعل مقررات المجمع واجبة التطبيق.

١٠ - أن تتحول بحوث المجمع ودراساته إلى مقررات قانونية يسهل الاستفادة منها في مجال التقنين والتطبيق بشكل موحد^(٤)، ويتم الإعلان عن هذه الأحكام في جميع وسائل الإعلام المختلفة، ثم تطبع في كتب وتوزع على بلدان العالم الإسلامي.

(١) فمثلاً لو كانت القضية المعروضة تخضع للطب فيجب أن ينشق الاجتهاد من خلال تقرير طبي يكشف أبعاد القضية. فمثلاً عندما يبحث مدة بقاء الجنين في بطن أمه ليثبت له النسب يجب أن يؤخذ برأي الأطباء العدول في تحديد أعلى مدة يمكن أن يمكثها الجنين في بطن أمه ليتم على ضوء ذلك تحديد الفترة التي يمكن إثبات نسب الجنين فيها والحاقه بآبائه أم لا.

(٢) البري: الاجتهاد، ص ٢٥٤. القرضاوي: الاجتهاد، ص ١٨٢.

(٣) البري: الاجتهاد، ص ٢٥٤. والعمرى: الاجتهاد، ص ٢٦٦. والمراجع التي سبق ذكرها في حجية الاجتهاد الجماعي إذا قضى به ولي الأمر.

(٤) النبهان: المدخل للتشريع، ص ٣٩٤.

١١ - أن لا يكون المجمع مجرد مظهر تقليدي أجوف فارغ المحتوى، ليس له أثر في إمداد الأمة، بالأحكام اللازمة لقضاياها، أو أن تكون اجتماعاته مجرد لقاءات دورية باهتة، تستهدف التظاهر بالعمل، وتكرار مجموعة من المقررات الفارغة، بل يجب أن يكون المجمع منارة لإيقاظ الأمة وعلاج مشاكلها^(١).

١٢ - أن يؤسس المجمع مراكز له في كل قطر من الأقطار الإسلامية، ويوكل إلى هذه المراكز ترشيح العلماء القادرين على الاجتهاد، والنظر في الأدلة، ليكونوا أعضاء في المجمع الفقهي العالمي أو أعضاء في المجمع المحلي الذي هو فرع للمجمع العالمي^(٢).

استقلال المجمع:

يجب أن ينشأ المجمع ويتكون مستقلاً عن هيمنة أي سلطة أو نظام إقليمي يوجه المجمع أو يدفعه للعمل فيما يخدم ذلك النظام، ولا بد أن يكون أعضاء المجمع أحراراً في اجتهادهم، فلا يخضعون لإرهاب سلطة أو ترغيبها، مستقلين كاستقلال القضاء.. ولا بد في هذا المضمار من توضيح نقاط أربع، وهي: الاستقلال في التكوين للمجمع، الاستقلال في الموارد، العلاقة بأولي الأمر، التحرر من ضغط الواقع، وذلك على النحو الآتي:

١ - الاستقلال في التكوين: في هذه المسألة يوجد اتجاهان، اتجاه يرى أن يتم تكوين المجمع من خلال الجهات الرسمية أو تحت مظلتها، واتجاه يرى أن يكون ذلك بعيداً عن الجهات الرسمية، وأن يتم بجهد شعبي خالص.

(١) التبهان: المدخل للتشريع، ص ٣٩٤.

(٢) خليل: الاجتهاد الجماعي، ص ٢٣.

الاتجاه الاول: ذهب مجموعة من العلماء المعاصرين -من أبرزهم الدكتور محمد سلام مذكور^(١) والدكتور زكريا البري^(٢)- إلى أنه يتم إنشاء المجمع من خلال دعم المؤسسات الحكومية وتحت مظلتها.. ولكن لكل من الرجلين تفصيله في القضية: فالدكتور مذكور يرى بأن على المسؤولين في كل بلد إسلامي أن يجمعوا العلماء المتخصصين ويهيئوا لهم التفرغ الكامل لهذا العمل، ويهيئوا لهم الإمكانيات اللازمة، دون أن يكون لأي أحد سلطان عليهم إلا سلطان الدين^(٣)، وأن يقف النفوذ والسلطان بجانب العلماء مؤيداً لا مسخراً^(٤).

أما الدكتور زكريا البري، فيرى أن يبدأ أولو الأمر بتحديد الشروط التي يجب تحقيقها في المجتهدين، ثم يكون الأمر في اختيار أعضاء المجمع موكولاً لجماعة المجتهدين أنفسهم، وأن يأمر ولي الأمر بتنفيذ ما توصل إليه المجتهدون في المسائل الاجتماعية العامة، حتى تكون له الصفة الملزمة، وأنه إذا وقع خلاف بين العلماء فحكم الحاكم يرفع الخلاف^(٥).

الاتجاه الثاني: ذهب مجموعة من العلماء -من أبرزهم الشيخ مصطفى الزرقاء، والدكتور يوسف القرضاوي- إلى أن إنشاء المجمع يجب أن يتم بالجهد الشعبي، ويبعد عن الجهات الرسمية.. فالشيخ مصطفى الزرقاء يؤكد أن الطريق الصحيح لإنشاء المجمع هو الطريق الشعبي الإسلامي، الذي

(١) مذكور: الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص ٢٠٥، ١٠٠.

(٢) البري: الاجتهاد، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٣) مذكور: الاجتهاد، ص ١٠٠-١٠١.

(٤) مذكور: الاجتهاد، ص ٢٠٥.

(٥) البري: الاجتهاد، ص ٢٥٤-٢٥٥.

يعتمد في تمويله وتنفيذه على الجهود الشعبية والعلمية غير الرسمية، لكي تباعد هذه المؤسسة العلمية الدينية العظمى عن شبهة الوقوع تحت نفوذ الحكام، ولكي تشعر جماعة المسلمين بمسؤوليتها عن هذا الواجب الكفائي الكبير^(١).

ويؤكد القرضاوي أنه «لا حرية لمجمع تُعين أعضائه حكومة إقليمية، على أرضها يقوم المجمع، ومن مالها ينفق عليه، أو على الأقل لا ضمان لهذه الحرية، فالحكومة عادة لا تختار إلا من يواليها، ولا تنفق على مؤسسة لا تدور في فلكها، ولهذا يكون من الخير أن يجتمع علماء المسلمين أو صفوتهم من كل أقطار العالم، في صورة مؤتمر كبير يحدد زمانه ومكانه، ليجتازوا هم من بينهم من يروونه أحسن فقهاً، وأقوم خلقاً، ليتكون منهم المجمع العلمي الذي ننشده»^(٢).

ويرى الباحث: أنه لا بد لهذا المجمع من الطابعين الرسمي والشعبي: أما الرسمي فيتمثل في الاعتراف به، واعتباره مؤسسة علمية ترجع إليها الأمة والدولة، ويلتزم الجميع بقراراتها، وأنه شخصية اعتبارية مستقلة لا سلطان عليها إلا الله، وأن على الجهات الرسمية أن تقف بجانبه مؤيدة لا مسخرة له.. وبهذا فإن الاعتراف الرسمي بهذه الكيفية لا بد منه، أما الطابع الشعبي الذي يجب أن يتوفر للمجمع فيتمثل في أن الانتساب إلى هذا المجمع يكون مفتوحاً لكل المجتهدين، وفق شروط موضوعية، وبشكل هؤلاء الجمعية العمومية التي تنتخب الهيئة التنفيذية، وتسير

(١) الزرقاء، الاجتهاد، ص ١٥٩.

(٢) القرضاوي: الاجتهاد، ص ١٨٤.

اعمال المجمع حسب ما يقرره نظام المجمع.. ويضع النظام التأسيسي للمجمع اللجنة التنفيذية، وتقره الجمعية العمومية دون أي تدخل من جهة رسمية.

وأيضاً يتمثل الجانب الشعبي في تمويل المجمع، في أن يكون من خلال التبرعات التي تقدمها الجمعيات الخيرية أو شخصيات ثرية، ولا مانع من أن تسهم الدولة أو الدول بشيء من التمويل المالي على أن لا يكون مشروطاً أو موجهاً مصارفه، وبذلك يصير المجمع له كامل الحرية في التصرف وفق لائحته وأنظمته المالية التي يضعها ويقرها المجمع نفسه، فيكون المجمع مستقلاً في قراره المالي، فلا توجهه دولة أو نظام سياسي.. وبهذه الطريقة يكون المجمع قوياً، شعبياً ورسمياً، ونؤكد أنه لابد من السعي إلى إقناع حكومات الشعوب الإسلامية في الأخذ بمقررات المجمع واعتباره قانوناً رسمياً واجب التطبيق، وكذلك لابد من العمل على إقناع الأفراد بالالتزام بمقررات المجمع باعتبارها تمثل أرجح الأقوال في القضايا المعروضة والتي يتطلع الناس إلى حكمها، وأن الالتزام بذلك يعتبر داخلاً في عموم وجوب طاعة ولي الأمر^(١)، الذي أمر الله به في قوله: ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (النساء: ٥٩).

٢ - الاستقلال في الموارد والإمكانات: لابد للمجمع لتسيير أعماله من أن يتوفر له الموارد المالية لتسيير نشاطه والإنفاق على أعضائه المتفرغين، وقد اتجه العلماء المعاصرون -فيمن يمول المجمع- إلى وجهتين:

(١) قد سبق مناقشة هذا في فصل حجية الإجماع.

١ - اتجه يرى أنه لابد من الدعم المالي الرسمي، شريطة أن لا يؤدي ذلك إلى فرض الجهات الرسمية سلطاتها على المجتمع^(١).

ب - اتجه يرى أن يتم تمويل المجتمع تمويلاً شعبياً خالصاً من خلال مساهمات الجهات الخيرية أو التبرعات الشخصية، وأن يسعى إلى أن يكون له أوقاف كافية لتغذيته بالموارد الثابتة، «ويمكن أيضاً تغذيته ببعض حصيلة زكاة الأموال باعتباره أحد وجوه: ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ على أحد رأيين معروفين لأئمة المذاهب وفقهائنا في مصارف الزكاة»^(٢).

والذي أراه أن التمويل الشعبي أفضل بكثير من التمويل الرسمي، لأنه يجعل المجتمع متحرراً من هيمنة وتوجيه الجهات الرسمية، إلا أنه لا مانع من أن تقدم الجهات الرسمية دعماً مالياً للمجتمع باعتباره تبرعاً منها لجهة مستقلة عنها لا تابعة لها، وأن لا يكون هذا التبرع مشروطاً بأي شيء.

٣ - التحرر من ضغط الواقع: ولا يستقيم استقلال المجتمع إلا بتحرره من ضغوط الواقع الاجتماعي القائم في حياتنا المعاصرة، ذلك الواقع الذي لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإرادتهم وعقولهم وأيديهم، إنما هو واقع صنع لهم، وفرض عليهم في زمن غفلة وضعف وتفكك منهم، في حين كان عدوهم المستعمر في حالة قوة ويقظة، فغرس فيهم تلك الأوضاع الفاسدة، وتوارثها الأبناء عن الآباء، ولم يغيروها، فلا يجوز مجازاة ذلك الواقع باجتهدات تبرر ما به من فساد، واجتهدات تجر النصوص من تلابيها بتفسير متعسف وتأويل فاسد لتبرير

(١) مذكور: الاجتهاد، ص ١٠٠-١٠١.

(٢) الزرقاء: الاجتهاد، ص ١٥٩-١٦٠.

ذلك الواقع^(١).. ولا يجوز أن يكون الاجتهاد أداة لتبرير الواقع في دنيا الناس باسم المرونة أو التطور، وإعطاء هذا الواقع سنداً شرعياً بالاعتساف وسوء التاويل، فإن الله لم ينزل شريعته لتخضع لواقع الحياة، بل ليخضع لها واقع الحياة، فالشريعة هي الميزان، وهي الحكم العدل^(٢).

فيجب أن يتحرر المجمع من الضغط بكل ألوانه، سواء تمثل في ضغط الواقع الاجتماعي - كما أسلفنا - أو تمثل في الخوف من سلطات المتسلطين من الحكام، الذين يريدون فتاوى جاهزة تبرر تصرفاتهم، وتضفي الشرعية على أعمالهم، أو الخوف من سلطان الجامدين المقلدين، أو الخوف من العوام الذين يثيرهم المقلدون على كل رأي مخالف لما ألفوه^(٣).

بعض الأعمال الإضافية التي ينبغي للمجمع القيام بها:

ينبغي للمجمع أن يقوم ببعض الأعمال التي تعتبر مساعدة لأعماله الاجتماعية أو رديفة لها، ومن أهم تلك الأعمال ما يلي^(٤):

١ - عقد ندوات وإقامة أسابيع لخدمة موضوعات معينة في الفقه الإسلامي.

٢ - تكليف أعضائه - وغيرهم من المؤهلين - بإعداد بحوث حول المسائل الفقهية المهمة، ثم عرضها ومناقشتها، وتبني ما يراه منها لتعميمه ونشره.

(١) القرضاوي: الاجتهاد، ص ١٨٦.

(٢) القرضاوي: شريعة الإسلام صالحة للتطبيق، ص ١٥٥.

(٣) القرضاوي: لقاءات ومحاورات، ص ٨٠.

(٤) القرضاوي: شريعة الإسلام، ص ١٥٧.

٣ - تقنين الأحكام الشرعية بصياغتها في مواد قانونية مقرونة بمدكرتها الإيضاحية.

٤ - تبني أي بحث فقهي أصيل وإخراجه باسم المجمع، تعميماً للنفع، وتشجيعاً على أصالة الإنتاج، مع توجيه العناية إلى الدراسات المقارنة.

٥ - إصدار مجلة يُنشر فيها بشكل دوري ما يقرره من أحكام في مختلف القضايا.

٦ - تنسيق الجهود لإخراج موسوعة الفقه الإسلامي، فوجود الموسوعة يساعد المجمع كثيراً في القيام بمهامه وتحقيقه لأهدافه، حتى لقد نادى بعض المفكرين بأن يسبق وجود الموسوعة وجود المجمع^(١).

المجامع التي تكونت:

لم يعد المجمع الفقهي مجرد فكرة نظرية لا وجود لها في أرض الواقع، بل قد شاء الله عز وجل أن يتحقق وجود عدد من المجامع الفقهية، والتي

(١) انظر القطان: تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٤٢١.

ومن المعروف أنه قد قامت عدة محاولات لإنشاء موسوعات فقهية، وأخذت مشاريع هذه الموسوعات في السير نحو الهدف، إلا أنه اكتنفها الكثير من الإشكالات والصعاب فتعثرت عن السير، ونذكر هنا هذه الموسوعات على سبيل الإشارة، تاركين التفصيل لكتب تاريخ الفقه الإسلامي (انظر تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ مناع القطان، ص ٤١٢-٤٢١)، فنذكر على النحو الآتي:

١ - موسوعة الفقه الإسلامي: التابعة لكلية الشريعة بالجامعة السورية، أنشئت بمرسوم جمهوري، في تاريخ ١٩٥٦/٥/٣م.

٢ - موسوعة الفقه الإسلامي: مشروع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، أنشئت عام ١٩٥٨م.

٣ - مدونة الفقه الإسلامي: مشروع جمعية الدراسات الإسلامية، بالقاهرة، وصدر جزءها الأول عام ١٩٦٥م.

٤ - موسوعة الفقه الإسلامي: مشروع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بالكويت، ١٩٦٦م.

تعتبر تجربة طيبة رغم ما يؤخذ على كل واحد منها من ملاحظات أو يشوبها من قصور، ولكنها مع ذلك تمثل منجزات مهمة للامة ينبغي تطويرها وإزالة السلبيات منها، وتنقيتها من أسباب القصور والتعثر.. وهذه المجموع تحقق منها حتى الآن -ثلاثة مجامع، وهي مجمع البحوث الإسلامية بمصر، والمجمع الفقهي الإسلامي بمكة، والمجمع الفقهي بمكة، وساتكلم عنها بشيء من الإيجاز، وذلك على النحو الآتي:

١ - مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة: انشئ سنة ١٩٦١م، بموجب القانون ١٠٣ المتعلق بتطوير الأزهر، على أن يرأسه شيخ الأزهر، وأن يكون له أمين عام، ويضم عدة لجان: لجنة القرآن، ولجنة البحوث الفقهية، ولجنة إحياء التراث الإسلامي، ولجنة الدراسات الاجتماعية.

وتقوم لجنة البحوث الفقهية بتقنين الشريعة الإسلامية على المذاهب المختلفة، كما يقوم المجمع ببحث القضايا التي تهم العالم الإسلامي، وإصدار البحوث التي تتضمن رأي الإسلام في هذه القضايا، ويعقد مؤتمرًا عامًا يدعى إليه علماء العالم الإسلامي كل عام، لمناقشة هذه البحوث، وقد انعقد أول مؤتمر سنة ١٩٦٤م^(١).

وهذا المجمع -كما يقول الشيخ مصطفى الزرقاء-: «قد كان يؤمل أن يكون نواة صالحة تنبت الكيان الكامل للمجمع الفقهي العالمي المطلوب...»^(٢)، ويؤخذ عليه عدم تفرغ أعضائه وتباعد دوراته واشتغاله بأمور متعددة لا يعتبر الاجتهاد الجماعي إلا واحداً منها.. وأيضاً يؤخذ

(١) القطان. تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٤٠٦.

(٢) الزرقاء. الاجتهاد، ص ١٥٩.

عليه مراعاته للنزعات المذهبية في التشريع، حتى يكاد يوجد عدة اجتهادات في المسألة الواحدة، وهو بذلك لم يحقق وحدة الحكم، وإنما عمق الخلاف^(١).

٢ - المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة: أنشأته رابطة العالم الإسلامي شعوراً منها بضرورة وجود الاجتهاد الجماعي لمعالجة القضايا العامة في حياة الأمة، وكذلك القضايا المستجدة التي تتكاثر كل يوم، وتتطلب بيان حكم الله فيها، وقد تم تأسيس أول هيئة لهذا المجمع في شهر ذي القعدة ١٣٩٣هـ، وذلك بناءً على قرار المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة، المنعقدة من ١٧ ذي القعدة ١٣٩٣هـ إلى ١٦ ذي الحجة ١٣٩٣هـ، على أن يكون أعضاؤه من العلماء الراسخين الاتقياء من جميع أقطار العالم الإسلامي^(٢).

ولهذا المجمع اجتماعات دورية يتناول فيها موضوعات ذات أهمية كبرى في حياة الناس، إلا أن الشيخ مناع القطان يعيب عليه عدم التزامه بالضوابط التي وضعت له عند إنشائه، ويعيب عليه -أحد أعضائه- الشيخ مصطفى الزرقاء: «بأن أعضائه غير متفرغين، بل يجتمعون في دورة انعقاد مدتها عشرة أيام في كل عام»^(٣).

(١) القرضاوي: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد (مجلة المسلم المعاصر، العدد الرابع، ص ٣٥).

(٢) انظر الكتاب الذي أصدره المجمع المبين لقرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته الأولى عام ١٣٩٨هـ، وحتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ، ص ٨، ٩.

(٣) الزرقاء: الاجتهاد، ص ١٥٩.

٣ - مجمع الفقه الإسلامي بجدّة: وقد أنشئ أيضاً بناءً على قرار منظمة المؤتمر الإسلامي، وذلك عندما انعقد مؤتمر القمة الثالث للدول الإسلامية في رحاب بيت الله الحرام من ١٩-٢٢ ربيع الأول ١٤٠١ هـ، ٢٥-٢٨ يناير ١٩٨١ م، فأصدر قراراً بإيجاد مجمع فقهي إسلامي دولي موحد يكون أعضاؤه من العلماء البارزين، الذين تعينهم الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي ممثلين لها في مجلسه، وقد قام هذا المجمع وانضم إلى عضويته نخبة من كبار الفقهاء، وممثلين للعديد من المؤسسات الجمعية الفقهية^(١).

إلا أن الشيخ مصطفى الزرقاء يرى أن هذا المجمع: «لا تدل قرائن الحال على جديته في تنفيذ الفكرة على الصورة الصحيحة المنشودة»^(٢)، ويعيب الدكتور توفيق الشاوي^(٣) على هذا المجمع أن الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي احتفظت لها بسلطات كبرى على المجمع وتعيين أعضائه، وحصرت حق المجمع في أن لا يعين أو يختار من أعضائه إلا فيما لا يزيد عن ربع عدد الأعضاء الذي يمثلون دولهم. وهذا جعل المراقبين يعتقدون أن الدول الأعضاء تحرص على فرض سيطرتها على المجمع وتوجيه قراراته لصالح سياساتها، من خلال جعل الأعضاء المعيّنين من قبلها يصدرّون ما تملّي عليهم تلك الدول.. وكان ينبغي أن يتم اختيار الأعضاء عبر لجنة تحضيرية من العلماء يمثلون كل الدول، ولا يخضعون لأي نظام سياسي.

(١) ابن خوجه: الاجتهاد، ص ١٥٤.

(٢) الزرقاء: الاجتهاد، ص ١٥٩.

(٣) الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص ٧٥٣-٧٦٠.

كما يُعاب على المجمع أنه لا يوجد في نظامه الأساسي ما يشير إلى أنه يجب على الدول الأعضاء تطبيق ما يتوصل إليه المجمع من اجتهادات شرعية.. واكتفى نظامه الأساسي بأن جعل الاجتهادات التي تتمخض عن المجمع مجرد محاضر للاجتماعات ذات أهمية، وبحوث وفتاوى جيدة تحفظ لدى الأمانة العامة للمجمع، وينشر منها بشتى الوسائل ما تراه الأمانة العامة للمنظمة، ولا يوجد نص على أن لتلك الاجتهادات صيغة قانونية ملزمة للدول الأعضاء، وكان يجب أن ينص على شيء من ذلك، أما النص على مجرد حفظ تلك البحوث والاجتهادات، ونشر ما قد يسمح به حسب ما تراه الأمانة العامة، فهذا جعل المجمع أشبه بالمركز الثقافي للبحوث الفقهية وليس مؤسسة تشريعية للأمة.

تلك هي آراء بعض المفكرين^(١) حول هذا المجمع، غير أننا نتطلع إلى أن يكون لهذا المجمع دور ريادي على مستوى العالم الإسلامي بإذن الله تعالى.

وتجدر الإشارة إلى ضرورة اتحاد المجامع الفقهية أو على الأقل التنسيق بينها، لأن تعدد المجامع مع اختلافها يجعل أحكامها في المسألة الواحدة قد تتعارض، وبذلك توجد البلبلة بين المسلمين وتشتت مواقفهم، ورؤاهم وأفهامهم، فلا بد أن يكون هناك مجمع عالمي واحد للعالم الإسلامي كله، تنضوي تحته المجامع الفقهية الإقليمية، ويكون فيه مكتب تنسيق مركزي

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

يتكون من ممثلين عن الجامعات الفرعية الإقليمية، فينسق بين أعمالها، ويساعدها في تنظيم أعمالها، ويقترح عليها ما يراه من الموضوعات التي تحتاج الأمة إلى مناقشتها.. كما يقوم هذا المكتب بإحصاء كافة الكفاءات العلمية في المجال الإسلامي، والاتصال بهم، ومتابعة أبحاثهم العلمية، وتزويد الجامعات باسمائهم وإنتاجهم، لتمكن من الاستفادة من هؤلاء العلماء أو الخبراء في مختلف الجامعات والبلدان.. كما يقوم هذا المكتب بمتابعة حركة النشر في حقل الفكر الإسلامي أو ما له علاقة به، وتزويد الجامعات بكل جديد، خاصة تلك الدراسات والأبحاث التي تحتوي على ما فيه إثراء للفكر الإسلامي، فهذه الأبحاث تساعد أعضاء الجامعات على الإثراء الفكري فيما يعالجونه من قضايا.

وخلاصة القول: إن اتحاد الجامعات وخضوعها لمجمع علمي واحد يوجهها وينسق بينها، يجعلها تتكامل فيما بينها، ويسعى بها نحو غاية واحدة، ويجعل عطاءها يكثر، وآفاقها تتسع، وأعمالها تنضج.

وسبطل اتحاد الجامعات العلمية أمراً في غاية الأهمية، لأن القضايا التي تتطلب اجتهاداً جماعياً تتزايد يوماً بعد آخر، ولا بد من مواكبة ذلك بتوحيد مجامعنا الفقهية، أو على الأقل التنسيق فيما بينها، حتى تتمكن من بذل جهود خلاقة لمواكبة ذلك التطور السريع في الحياة باجتهاد جماعي في التشريع. ونحن على ثقة من وعي علمائنا وحرصهم على تحقيق هذا الأمر، ولكن المشكلة في بلادنا الإسلامية: « أن ما يجمعه العلماء يفرقه الساسة ».

الخاتمة

وبعد أن أتيت على نهاية الموضوع، أرى من الواجب عليّ أن أسجل أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة، وهي على النحو الآتي :

- الاجتهاد الجماعي هو استفراغ أغلب المجتهدين الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على ذلك الحكم بعد التشاور، وأنه بهذا يختلف عن الاجتهاد الفردي في كونه صادراً عن جماعة بعد اشتراكهم في مناقشته بطريقة شورية.. وأن الاجتهاد الجماعي يختلف عن الإجماع الأصولي في كون الأول لا يشترط فيه اتفاق كل المجتهدين، وإنما يكفي أغلبهم، بينما الثاني لا بد فيه من اتفاق جميع المجتهدين.

- الاجتهاد الجماعي مر في تاريخه بمراحل أربع، الأولى : بدايته على يد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، وبعض عصور الدولة الأموية.. ثم توقفه وهيمنة الاجتهاد الفردي.. ثم الدعوة إلى وقف الاجتهاد عمومًا.. ثم المرحلة الرابعة، وهي فترة اشتداد الحاجة إليه في العصر الحديث، واهتمام العلماء بالدعوة إليه وتنشيطه، ليكون هو سبيل الأمة في معالجتها لقضاياها المعاصرة وتقنين نظمها وتشريعاتها.

- لا بد أن يتوفر في كل عضو من أعضاء المجمع الاجتهادي، شروط الاجتهاد في حدها الأدنى على الأقل، وهي شروط المجتهد الجزئي، بعد

الآخذ بال تخففات في الشروط العامة للمجتهد، ولا يصح الاجتهاد الجماعي من جماعة ليسوا مجتهدين.

- الاجتهاد الجماعي له أهمية كبرى في التشريع، لما يحققه من أمور كثيرة، ولعل من أبرزها أنه يحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، ويكون لذلك أكبر الأثر في دقة الرأي وإصابته، وتجنب الاجتهاد الأخطاء التي قد تقع في حالة الاجتهاد الفردي، وبذلك يستمر الاجتهاد، ويقطع الطريق على من قد يحاول إرباكه.. كما أن الاجتهاد الجماعي يحقق للأمة ما فقدت بغياب المجتهد المطلق وتعدّر الإجماع، ويعوضها عن ذلك بالتكامل الذي يحققه المجتهدون بمجموعهم.. كما أن الاجتهاد الجماعي يعتبر من أنجح السبل إلى توحيد النظم التشريعية للأمة، كما أنه أفضل وسيلة لمعالجة قضايا المعاصرة، التي تشابكت فيها الأمور، وتداخلت فيها العلوم، وأصبح النظر والاجتهاد فيها لا يتحقق سليماً إلا برؤية جماعية.

- حجية الاجتهاد الجماعي ليست في منزلة حجية الإجماع - بالمعنى الأصولي - التي تكون قطعية يحرم مخالفتها، ولكنها حجية ظنية يكون اتباعها أولى من غيرها، إلا إذا صدر بتنظيم الاجتهاد الجماعي قرار من ولي الأمر، فيجب اتباع ما يتوصل إليه بالاجتهاد الجماعي والالتزام به.

- أهم المجالات التي يجب أن يركز عليها الاجتهاد الجماعي ويصب اهتمامه بها، تتمثل في استنباط الأحكام للقضايا المستحدثة، التي لم تبحث من قبل الفقهاء السابقين، وكذلك القضايا التي سبق بحثها من

قبل الفقهاء السابقين ولكن تعددت فيها آراؤهم، فيسعى المجمع إلى انتقاء أرجح تلك الأقوال وانسبها لواقع الأمة ومصلحتها.. كما أن على المجمع أن يركز على المسائل التي صدرت فيها أحكام ولكنها بنيت على أسس تتغير لتغير الزمان والمكان أو العرف أو المصلحة.. كل تلك المجالات لا يصلح فيها الاجتهاد إلا أن يكون جماعياً، أما إذا كان فردياً فلربما أتى على الأمة بالكثير من الأخطاء والمشاكل.. وقد أوردت - أثناء شرحي لتلك المجالات - الاعتبارات التي تلزم أن يكون الاجتهاد في تلك المجالات جماعياً.

- الوسيلة المثلى في عصرنا لإقامة الاجتهاد الجماعي هي المجمع الفقهي العالمي، الذي يضم أغلب المجتهدين في الشريعة الإسلامية، ومعهم فريق من العلماء والمفكرين المتخصصين في شتى العلوم والمعارف الإنسانية، ويسعى المجمع إلى تحقيق مجموعة من الأهداف تصب في الاهتمام بمشكلات الأمة ووضع الحلول الشرعية المناسبة لها، والسعي إلى توحيد التشريعات لكافة الأقطار الإسلامية، ليكون بذلك نواة لوحدة الأمة الإسلامية، وأساساً للقاءها الفكري والحضاري، وإثراء فقهها الإسلامي، على أن يلتزم في تكوينه بمجموعة من الأسس تجعل منه منارة علم وأساس نهضة، بعيداً عن الأهواء والهيمنة السلطوية أو النزعات الضيقة.

تلك هي أبرز النتائج التي توصل إليها البحث، والله أسأل أن يكتب لنا التوفيق والسداد، إنه على ما يشاء قدير.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
* تقديم بقلم الأستاذ عمر عبيد حسنه	٩
* مقدمة	٣٩
* الفصل الأول : تعريف الاجتهاد الجماعي وتاريخه وشروطه ...	٤٣
■ المبحث الأول : تعريف الاجتهاد الجماعي	٤٣
■ المبحث الثاني : تاريخ الاجتهاد الجماعي	٤٨
■ المبحث الثالث : شروط الاجتهاد الجماعي	٥٩
* الفصل الثاني : أهمية الاجتهاد الجماعي	٧٧
* الفصل الثالث : حجية الاجتهاد الجماعي	٩٣
* الفصل الرابع : مجالات الاجتهاد الجماعي	١٠٧
■ المبحث الأول : الاجتهاد الجماعي في المستجدات	١٠٨
■ المبحث الثاني : الاجتهاد الجماعي في الترجيح	١١١
■ المبحث الثالث : الاجتهاد الجماعي في المتغيرات	١١٥
* الفصل الخامس : وسيلة الاجتهاد الجماعي (المجمع الفقهي) ..	١٢٥
* الخاتمة	١٤٣
* الفهرس	١٤٦

وكلاء التوزيع

البلد	اسم الوكيل	رقم الهاتف	عنوانه
قطر	□ دار الثقافة	٤١٤١٨٢	ص.ب: ٨١٥٠ - الدوحة
	□ دار الثقافة «قسم توزيع الكتاب»	٤١٣٤٧١	فاكس: ٤٣٦٨٠٠ - بجوار سوق الجبر
السعودية	□ مكتبة الوراق	٤٥٠٩٠٥٧-٤٥٥١١٤٢	ص.ب: ٩ الرياض ١١٤١١ فاكس: ٤٥٣٠٠٧١
الإمارات	□ مكتبة علوم القرآن	٣٧٤٤٤٥	ص.ب: ٢١٦٣٣ - الشارقة فاكس: ٣٦١١١٠ - الإمارات
البحرين	□ مكتبة الآداب	٢٣١٠٦٢	ص.ب: ٢٨٧ - البحرين
		٢١٠٧٦٨ (المنامة)	فاكس: ٢١٠٧٦٦
		٦٨١٢٤٣ (مدينة عيسى)	
الكويت	□ مكتبة دار المنار الإسلامية	٢٦١٥٠٤٥	ص.ب: ٤٣٠٩٩ - حولي - شارع المشي رمز بريدي: ٢٣٠٤٥ فاكس: ٢٦٣٦٨٥٤
الأردن	□ مؤسسة الفريد للنشر والتوزيع	٦٠١٥١١-٦٠١٥٠١	ص.ب: ٩٦٠٥٤ - عمان
		٦٠١٩١١	فاكس: ٦٠١٩٩١
اليمن	□ مكتبة الجيل الجديد	٧٨٠٤٠-٧١٣٦٣	ص.ب: ٥٤٤ - صنعاء
		٢٧٠٣٨-٧٥٨١١	
السودان	□ دار التوزيع	٧٧٩٤٦٠-٧٧٥٥٨٥	ص.ب: ٣٥٨ - الخرطوم
مصر	□ مؤسسة توزيع الاخبار	٧٥٨٨٨٨-٧٤٨٨٤٤	ص.ب: ٧ - القاهرة
		٧٤٨٨٨٨	فاكس: ٥٧٤٨٧٠١
المغرب	□ الشركة العربية الافريقية للتوزيع «سيبرس»	٢٤٩٢٠٠	ص.ب: 13008 - 70 زنقة سجلماة الدار البيضاء 5 - فاكس: ٢٤٩٢١٤
الجزائر	□ وكالة القبس للنشر والتوزيع	٩٢٨١٩٤	ص.ب: 431 فسنطينة م - الجزائر فاكس: ٩٤٤٢١٨ - ٩٤١٠٦٦
إنكلترا	□ دار الرعاية الإسلامية	(01) 272-5170/ 263 - 3071	Muslim Welfare House, 233. Seven Sisters Road, London N4 2DA. Fax : (071) 281 2687 Registered Charity No: 271680

ثمن النسخة

الأردن	(٥٠٠) فلس
الإمارات	(٥) دراهم
البحرين	(٥٠٠) فلس
تونس	دينار واحد
السعودية	(٥) ريال
السودان	(٤٠) ديناراً
عمان	(٥٠٠) بيضة
قطر	(٥) ريال
الكويت	(٥٠٠) فلس
مصر	(٣) جنيهاً
المغرب	(١٠) دراهم
اليمن	(٤٠) ريالاً
* الأمريكتان وأوروبا وأستراليا وباقى دول آسيا وأفريقيا، دولار أمريكي ونصف، أو ما يعادله.	

مركز البحوث والدراسات

هاتف: ٤٤٧٣٠٠

فاكس: ٤٤٧٠٢٢

برقياً: الأمة - الدوحة

ص.ب: ٨٩٣ - الدوحة - قطر

موقعنا على الإنترنت:

www.islam.gov.qa

رقم الأيداع القانوني بدار الكتب القطرية ١٩٩٨/٢٥

الرقم الدولي الموحد للكتاب (ردمك): ٧ - ٧٣ - ٢٣ - ٩٩٩٢١

عبد المجيد محمد السوسوه الشرفي

- * ولد بمدينة ذمار باليمن، عام ١٩٥٩ م.
- * حصل على درجة الماجستير في الشريعة من جامعة صنعاء، عام ١٩٨٦ م.
- * حصل على درجة الدكتوراه من قسم الشريعة بكلية الحقوق في جامعة القاهرة، عام ١٩٩٢ م، عن رسالته: «منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي».
- * عمل مدرساً في جامعة صنعاء (كلية الشريعة) منذ عام ١٩٨٨ م، ورأس قسم أصول الفقه والحديث بكلية الشريعة في الفترة من ١٩٩٣-١٩٩٦ م. كما اشتغل بالتدريس في عدد من المؤسسات الأكاديمية في اليمن.
- * يعمل حالياً مدرساً في كلية معارف الوحي بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا.
- * له عدة المؤلفات، منها :
 - العلاقة بين النص والاجتهاد.
 - مراحل الاجتهاد الفقهي في القضايا المعاصرة.

هذا الكتاب .. محاولة جادة وحس متقدم بأهمية وضرورة العمل المؤسسي الذي ما يزال غائبا عن الواقع الإسلامي بالقدر المطلوب، والتنبيه إلى بعض المخاطر والمعوقات التي يمكن أن تلحق به .. فالعمل المؤسسي أصبح سمة العصر، الذي لم تعد تنفع معه الجهود والاجتهادات الفردية غير المتكاملة والمتناسقة، ولم تعد تنفع معه الحسابات الإقليمية أيضا .. فهو في الحقيقة محاولة للإفادة من كل الخبرات، وتأكيد مبدأ الشورى والتدريب عليه، والحد من النزوع الفردي الذي لا يؤدي في عمومهِ إلا إلى نمو الفردية المؤدية إلى التبعثر

لقد آن الأوان للتحويل من فقه الفرد إلى فقه الأمة .. من فقه الفروض العينية إلى فقه الفروض الكفائية، في مجالات التنمية والبيئة والسياسة والاقتصاد والإعلام والتربية والإدارة وال عمران، والسنن الفاعلة في الحياة، وعوامل السقوط والنهوض .. ذلك أن المطلوب اليوم، الاجتهاد في بناء الرؤية الإسلامية في النظر للقضايا الدولية والمحلية، وكيفية التعامل معها، وتأسيس المرجعية الشرعية على مستوى الفرد والجماعة، والتحول من الإحساس بأهمية العمل المؤسسي والاجتهاد الجماعي إلى الإدراك الكامل لأبعاده المتعددة، وإقامة المؤسسات ومراكز البحوث والمعلومات والدراسات، وتشكيل اللجان المتخصصة المصاحبة للمجامع الفقهية.

وقد لا تكون المشكلة كلها في كيفية تشكيل مؤسسات الاجتهاد الجماعي، ومعايير اختيار الأعضاء وإحكام الضوابط لاستقلاليتها وآلية تحييدها وحمايتها، وإنما المشكلة الأهم أيضا في طبيعة الموضوعات التي تعرض لها وتناقشها.

موقعنا على الإنترنت: www.islam.gov.qa